BX179

.A1bF9

FOLKLORE

222985

Heal, Kristian

FARMS East Stadium House

TN: **222985** Lending Library: IUL

Title: Die Haggadischen Elemente in den Homilien des
Aphraates, des

Author: Funk, Salomon, 1867-1928.

Due Date: **02/10/02** Pieces: **1**

ILL Office Hours: Monday – Friday 8:00am – 6:00pm
Phone: (801) 378-6344

PLEASE RETURN ILL ITEMS DIRECTLY TO ILL

BYU Interlibrary Loan

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
Indiana University

2.50

Die

Haggadischen Elemente

in den

Homilien des Aphraates, des persischen Weisen.

Von

Dr. Salomon Fuuk.

✓
WIEN, 1891.

Selbstverlag des Verfassers.

Druck von Moritz Knöpfmacher, Wien, 2/3, Obere Donaustrasse 63.

uH

625019

BX179

A6F9

5-19-53

Meinen theueren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

„Wie vollkommen noch im vierten Jahrhundert die syrische Kirche im Verständnisse des A. T. an die jüdische Tradition gebunden war, zeigen in auffallendster Weise die Homilien des Aphraates.“ Diese Behauptung, die Wellhausen in seiner Ausgabe von Bleek's Einleitung in das A. T. IV. Aufl. 1878, S. 601, aufstellt, ist noch nicht näher untersucht worden. Wie weit erstreckt sich die Abhängigkeit des Aphraates? Welche Traditionen hat er der jüdischen Haggadaliteratur entnommen? Ist von Aphraates überhaupt auf die gesammte syrische Kirche zu schliessen, oder nimmt er eine gleiche isolirte Stellung in der syrischen Kirche ein, wie etwa Hieronymus in der römischen, der bekanntlich mehr hebräische Kenntnisse besass, als alle seine Vorgänger und Zeitgenossen? Diese Fragen zu beantworten, soll die Aufgabe vorliegender Arbeit sein.

An dieser Stelle sei auch der tiefgefühlte Dank meinen geehrten Lehrern, dem Herrn Prof. S a c h a n, der mir in seiner Vorlesung die Anregung zu dieser Studie gegeben, und dem Herrn Prof. S t r a c k für die vielfache Förderung derselben ausgesprochen.

Literatur.

Wright. The homilies of Aphraates the persian sage. London 1869.

Bert. Aphrahat's. des persischen Weisen Homilien, in den Texten und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Bd. 3, Lpz. 1888.

Bickell. Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates von Mar Matthaeus Bibliothek der Kirchenväter, 101—102, Kempten 1874.

Sasse. Prolegomena in Aphraatis sapientis Persae serm. homilet., Lpz. 1879.

Forget. De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae, Löwen 1882.

Nöldeke, Götting. gel. Anzeigen Jhrg. 1869. S. 1521.

Ryssel. Ein Brief Georgs, Bischof der Araber, in Studien und Kritiken, 1883.

Nöldeke, Tabari, Geschichte der Perser und Araber.

Wünsche. Die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenväter. Zeitschrift f. prot. Theol. 1880 S. 355 ff.

Einleitung.

Aphraates, über welchen in dieser Abhandlung der Beweis geführt werden soll, dass sein Bibelverständniss in völliger Abhängigkeit von der jüdischen Exegese sich gebildet, theilte das Los vieler seiner jüdischen Genossen, von der Nachwelt verkannt zu werden und der Vergessenheit zu verfallen. Schon Georg, Bischof der Araber¹⁾, der älteste und einzige Zeuge in seiner östlichen Heimat, zählt ihn nicht mehr zu den erprobten Schriftstellern, bei deren Schriften jede Mühe und Arbeit sich lohnen würde. Im Westen erfuhren seine Homilien das seltsame Schicksal, dass sie ein Jahrtausend hindurch unter fremdem Namen²⁾ bekannt waren, und es erst unserer Zeit vorbehalten war, ihn als den wirklichen Verfasser jener Schriften zu entdecken und seinen Namen zu Ehren zu bringen.

Aus seiner Lebensgeschichte ist uns nicht viel mehr bekannt geworden, als was aus seinen eigenen Schriften hervorgeht. Nach diesen scheint er heidnischer Abkunft gewesen zu sein und ist — wahrscheinlich in späterem Alter — zum Christenthume übergetreten³⁾. Ausserdem wird in einer Rand-

1) In seinem Briefe an den Presbyter Mar Josua, veröffentlicht von P. de Lagarde „*Analecta Syriaca*“ Lpzg. 1858; der auf Aphraates bezügliche Theil auch bei Wright, S. 19 (Einl.) ins Deutsche übersetzt von Ryssel in „*Studien und Kritiken*“ 1883.

2) Nach Gennadius, der in der Fortsetzung der Schrift „*De viris illustribus*“ des Hieronymus (490—495) Jakob von Nisibis als den Verfasser der Homilien nennt. Migne *Patrologiae Latin.* LIIX. pag. 1061.

3) Hom. XVI. § 5, XVII. § 8. Bert „*Einleitung*“ S. XIII.

bemerkung einer im britischen Museum vorhandenen Handschrift berichtet, dass er im Kloster zu Mar-Mattai Amt und Würde eines Abtes und Bischofs unter dem Namen Mar Jakob bekleidet hat¹⁾. Seine Geburt wird von Sasse auf ungefähr 280 n. Chr. angesetzt²⁾. Als Schriftsteller trat er erst im Jahre 337 mit dem ersten Theile seiner Homilien (I—X) hervor, welchem er im Jahre 344 einen zweiten Theil (XI—XXII) und bald darauf (345) die letzte und grösste Homilie „Ueber die Weinbeere“ folgen liess³⁾. Diese beiden Theile scheiden sich wie nach der Zeit auch bezüglich des Inhaltes von einander. Im ersten Theile der Homilien nämlich tritt die Polemik gegen Manichäer und Gnostiker stärker hervor⁴⁾, während im zweiten Theile dieselbe fast ausschliesslich gegen die Juden gerichtet ist. In beiden Theilen ist es auffallend und auch schon früh bemerkt worden, dass in ihnen eine umfassende Kenntniss jüdischer Traditionen und Anschauungen angetroffen wird. Es wird dies allgemein daraus erklärt, dass er vielfach Disputationen und Religionsgespräche mit Juden führte und in Folge dessen Vieles von ihnen aufgenommen.

Die gleiche Erscheinung finden wir ja auch bei anderen Kirchenvätern, die mit Juden Disputationen pflegten. Damit ist aber noch nicht die auffallende Uebereinstimmung in seinen Werken mit speziell jüdischen Anschauungen⁵⁾ erklärt, die sich gerade nur in dem ersten Theile seiner Homilien findet, in welchem die antijüdische Polemik noch gänzlich fehlt. Dies setzt gewissermassen einen besonders freundschaftlichen Verkehr mit Juden voraus. In Wirklichkeit standen sich auch die Juden

¹⁾ Sapiens Aphraates est Jacobus episcopus (monasterii) Mar Matthaei. Wright „Catalogue of Syriac manuscripts“ II. pag. 401. Bert S. XV.

²⁾ Fr. Sasse „Prolegomena“ S. 7.

³⁾ Hom. XXII. Ende.

⁴⁾ Hom. I. § 15 gegen „die Lehren der Gefässe der Bösen“, III. § 6, gegen „die Werkzeuge des Satans, gegen Marcion, Valentin und die Sekte des Mani“, VI. § 15 gegen „die Lehren, welche Gefässe der Bösen sind“, IIX. § 9 gegen „die Werkzeuge der Bösen.“

⁵⁾ So die vom Verweilen der Seele im Grabe (Hom. VI.), von den zwei Attributen Gottes, das der Gnade und das der Gerechtigkeit. Vgl. S. 51.

ur. Christen in Babylonien bei Weitem nicht so feindlich gegenüber, wie in Palästina. Beispielsweise kultuelle Einrichtungen, deren Spitze gegen die Minäer (Christen) gerichtet war, sind in Babylonien nie zur Geltung gekommen¹⁾. Wir werden wohl nicht fehlgehen den Grund dafür darin zu suchen, dass beide denselben gemeinsamen Feind, die Magier²⁾, auf deren Anstiften sie unter den Sassaniden verfolgt wurden, zu bekämpfen hatten, welcher Umstand sie einander näher brachte. Ein Beleg dafür wäre die Thatsache, dass sich im Talmud und Midrasch keine Spur von Religionsgesprächen zwischen Juden und Christen in Babylonien erhalten hat, während ein solches Gespräch mit den Magiern wohl zu finden ist³⁾. Nur nach dieser Auffassung begreift man auch den klagenden Ausruf des Aphraates: „Und noch mehr zog sich die Wolke über mir zusammen, da auch die Juden uns schmähen und sich über die Kinder unseres Volkes erheben. (Hom. 21 § 1).“ Dies weist nur zu deutlich darauf hin, dass diese Feindschaft zwischen Juden und Christen nicht von jeher bestanden haben kann. Woher aber diese plötzliche Wendung? Was war eigentlich vorgefallen? Die Erklärung liegt in den geschichtlichen Ereignissen, die sich in den letzten Jahren in Rom zugetragen. Im römischen Reiche ist das Christenthum unter Constantin zur Herrschaft gelangt. „Sofort sahen die Christen des persischen

1) Pesachim 56 a. **וּבְהִרְדְּעֵי דְלִיבָא מִיֵּן עַד הִשְׁתָּא אָמְרִי לֵה בַחֲשָׁא** „In Nehardäa, wo es keine Minäer giebt, sagt man es (die Formel: **שֶׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד** welche in Cäsarea mit erhobener Stimme gesprochen wurde, **מִפְּנֵי תַרְעִימַת הַמִּיָּן** um dem Minäern keinen Anlass zu Angriffen auf das Judenthum zu geben. Vgl. Raschi das.) noch bis jetzt leise.“ Unter **מִיָּן** können nur Juden-Christen gemeint sein, denn Christen (Heidenchristen) gab es wohl schon zur Zeit Abahus (330) in Nehardäa. Ebenso wurde die eulogische Formel bei den Phylakterien **לְשִׁמּוֹר הַקֶּדֶר** (Berach. 44 b) die in Palästina gegen die Antinomisten eingeführt wurden, in Babylonien nicht gesprochen.

2) Aphraates führt den Kleingläubigen gegenüber, die die Allwesenheit Gottes aus dem Grunde bestritten, weil er nicht überall sein könne, denselben Beweis (Hom. VI § 11), den R. Gamliel dem Gottesleugner **בִּיבֵר** gab. Sanhedr. 39 a.

3) Vgl. Sanhedr. 39 a. Frankl Monatschrift 1855. S. 412.

Reiches in Rom den eigentlichen christlichen Staat und wandten ihm ihre ganze Neigung zu. Als Schapur den Krieg gegen¹⁾ die Römer begann (337—338), zeigten sie diese Gesinnung offen. Wenigstens führt die damals geschriebene Homilie (V)²⁾ des Aphraates in dieser Beziehung eine ganz deutliche Sprache³⁾. Die Veränderung im römischen Staate übte auch auf das Verhältniss der Juden zum persischen Hofe eine gewaltige Wirkung, welche aber entgegengesetzt war derjenigen, welche das Verhältniss der Christen dadurch erfuhr. Die Juden, die sich schon früher der Gunst des Königs, insbesondere aber der Zuneigung der Königin-Mutter erfreuten⁴⁾, wandten nunmehr ihre volle Sympathie der persischen Herrschaft zu, seitdem ihnen durch die harten Verfolgungen, die ihre palästinensischen Brüder unter Constantin trafen⁴⁾, klar geworden, was sie vom christlichen Rom zu erwarten hatten. Nun erst geriethen sie in eine feindliche Stellung den Christen in Persien gegenüber. Wie Rom und Persien standen sich auch bald Juden und Christen in zwei feindlichen Lagern gegenüber, und es ist charakteristisch für Aphraates und seine Zeit, dass gerade in seiner fünften Abhandlung, die als eine politische Streitschrift unter dem Deckmantel religiöser Belehrung bezeichnet werden kann und von Angriffen auf Persien und seinen König strotzt, auch die judenfeindliche Polemik zum ersten Male zu Tage tritt. Auch wurde das immer mehr erstarkende Judenthum der jungen Kirche ein all' zu gefährlicher Rivale, als dass es

1) Aphraates bezeichnet hier in nicht misszuverstehender Weise das persische Reich als ein durchaus frevelhaftes, das römische als das christliche von Gott geliebte, das auch den Angriffen des gottlosen Perserkönigs widerstehen werde. Nöldeke, Tabari S. 501.

2) Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte S. 98. Vgl. noch Hom. XVII. § 6, wo er von den gottlosen Gewalthabern spricht.

3) Die Königin-Mutter Iphra Hurmis **איפרא הורמיז** zeichnete die Gelehrten R' Josef (B. bathra 8 a) und Raba **רבא** (B. bathra 10 b) durch Geschenke aus. Letzterem schickte sie auch ein Opferthier, welches nach jüdischem Ritus geopfert werden sollte. (Sebachim 116 b). Vgl. Grätz, Gesch. d. Jud. VI. S. 364., S. auch Note A. S. 57. weiter unten.

4) In den ersten Regierungsjahren Constantins vor dem Tode Abai's (gestorben 338). Vgl. Grätz, Gesch. d. Jud. VI. S. 490, Note 29.

von deren Vertretern unangefeindet hätte bleiben können. Während nämlich die Christen von Seiten des persischen Staates seit Ausbruch des persisch-römischen Krieges Verfolgungen zu leiden hatten¹⁾, wodurch naturgemäss jede Annäherung doch ausgeschlossen war, hatten die schon genannten Begünstigungen der Juden am Hofe und der freundschaftliche Verkehr derselben mit den Heiden, welche die kulturfreundlichen, erfolgreichen Bestrebungen Abai's²⁾ und Raba's — dem wohl wegen seines Einflusses am persischen Hofe der Ehrentitel König Schapur beigelegt wurde³⁾ — bewirkten, einen gewaltigen Andrang der Heiden zum Judenthum zur Folge. So wird berichtet, dass die Gemeinde zu Maposa, wo Raba lehrte, zum grossen Theile aus Proselyten bestand⁴⁾, und welches Entgegenkommen er ihnen bewies, bezeugt die Thatsache, dass er ihnen gestattete, selbst Priestertöchter zu heiraten⁵⁾. Auch sonst wird in jener Zeit viel von Proselyten gesprochen und darüber verhandelt⁶⁾. Ferner konnte es nicht fehlen, dass kleingläubige Christen durch die Nachtheile, die ihnen aus den Festhalten an ihrem Bekenntniss zur Zeit der Verfolgungen erwachsen, fahnenflüchtig wurden und sich dem Judenthume zuzuwenden geneigt zeigten. Die zu jener Zeit häufigen inneren Streitigkeiten in der Kirche, namentlich in geistlichen Kreisen, mögen wohl auch zur Schwächung derselben beigetragen haben. Ruft doch selbst Aphraates in der hauptsächlich gegen den Klerus gerichteten Homilie aus: „Werden nicht durch die Aergernisse, die wir geben, viele wankend gemacht?“⁷⁾ Besonders über die Mönche

1) Vgl. Nöldeke, Tabari S. 68 Am. Justi „Geschichte der orientalischen Völker im Alterthum“, S. 466.

2) Er stellte u. A. den Grundsatz auf, der Mensch halte Frieden mit Brüdern, Verwandten, mit aller Welt, selbst mit den Heiden draussen, damit er überall geliebt und geachtet und einflussreich sei bei den Menschen. Grätz, Geschichte der Juden, IV. S. 355, nach Berachoth 17 a.

3) Pesachim 54 a.

4) Kidduschim 73 a.

5) ibid. und Grätz IV, 359.

6) Vgl. B. bathra 149 a, Grätz IV, 359.

7) Hom. XIV § 28.

klagt er, dass sie sich von der Ueberredung der Juden „verführen und gefangen nehmen lassen“ ¹⁾. Wir können daher den Feuereifer des strenggläubigen Bischofs im Kampfe gegen das Judenthum und seine Lehren begreifen. Er musste daher zuerst ihre Grundgesetze: Beschneidung, Sabbath, die Unterscheidung der Speisen, „auf die sie stolz sind“, bekämpfen ²⁾, dann aber ihren Hoffnungen auf Wiederherstellung des jüdischen Reiches — die die Königin-Mutter durch ihre Theilnahme für das jüdische Gesetz, insbesondere für deren Opferwesen erweckt haben mag ³⁾ — entgentreten (Hom. XIX), nicht etwa um die Juden von der Nichtigkeit ihrer Hoffnungen zu überführen, „denn diese lassen sich nicht überzeugen“, wie er selbst gesteht, sondern damit sich sein Schüler „vertheidige, wenn es nöthig ist, Antwort zu geben, damit er stärke die Seele dessen, der ihn anhört, dass er nicht zustimme ihren verwirrenden Lehren ⁴⁾ (der Juden).

Diese nun beginnende feindliche Bewegung zwischen Juden und Christen verursachte, dass beide Theile mit den wechselseitigen religiösen Schriften sich zu beschäftigen gezwungen sahen, um sich Mittel zum Angriff und zur Abwehr gegen einander zu beschaffen. Von den jüdischen Gegnern und Disputatoren nennt Aphraates keinen Namen. In der Regel hielten sich die talmudischen Weisen von den Disputationsplätzen (Be Abidan) ⁵⁾ fern, was namentlich von seinem Zeitgenossen Raba ausdrücklich bezeugt wird.

Nur ein einziges Mal hat Aphraates mit einem solchen, „der ein Weiser der Juden (הכם) genannt wird“ ⁶⁾, disputirt. Sonst bezeichnet er sie als Schriftforscher, weiser Disputator des Volkes ⁷⁾, „Gesetzeslehrer, Lehrer des Volkes“ ⁸⁾ oder auch

1) Hom. XII, § 1.

2) Hom. XI, XIII, XV.

3) Vgl. Nidda 20, Sebachim 116 b. Siehe oben S. 5 Anm. 1.

4) Hom. XIX, § 6.

5) Siehe unten Note B. Sabb. 116 a רבא לא איל לבי אבדין

6) S. 394, Z. 6. רבא ופסחא ופסחא

7) S. 313, Z. 13. רבא ופסחא ופסחא

8) S. 318, Z. 7. רבא ופסחא ופסחא

einfach „Disputator Israels“ ¹⁾ und „Lehrer“ ²⁾. Wahrscheinlich sind diese mit den im Talmud oft erwähnten Sofrim (סופרים) identisch, die an Würde unter dem Chacham standen und oft die Funktionen des Schullehrers versahen ³⁾. Schon als solche mussten sich dieselben mit der Midrasch-Literatur eingehender beschäftigen, da sie die Bibel mit den haggadischen Erläuterungen, die sich mündlich fortpflanzten, oder auch schon in den Schulbüchern, Sifre de be Rab, wie zur Zeit die Midrasch-Sammlungen genannt wurden, schriftlich fixirt waren ⁴⁾, zu lehren hatten. Aus der Art und Weise, wie Aphraates die jüdische Lehre und Traditionen behandelt und abfasst, erweist sich, dass viele derselben auch in christlichen Kreisen bekannt und verbreitet waren. Vermuthlich sind solche oder ähnliche, wohl in der aramäischen Landessprache verfasste Schulbücher schon frühzeitig auch in die Hände der christlichen Gelehrten und Lehrer gekommen, die dann die jüdischen Erklärungen bewusst oder auch unbewusst weiter lehrten, so dass sie zur Zeit des Aphraates Gemeingut aller gebildeten Syrer waren. Es geht dies am deutlichsten aus den zahlreichen Haggadas hervor, die Aphraates als allgemein bekannt voraussetzt und daher dieselben zu verdeutlichen für überflüssig hielt ⁵⁾. Insbesondere gilt dies bei den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung aus Schriftstellen, deren haggadische Deduktion er nicht selten dem haggadakundigen Leser überlässt ⁶⁾. Es brachten es aber anderseits die geistig Begabteren, wie Aphraates, durch ihre jüdische Bildung so weit, dass sie sich der haggadischen Hermeneutik auf eigene Hand nicht ohne Geschick bedienen konnten, was ihnen bei den Disputationen

1) S. 345, Z. 19. ܕܝܫܪܐܝܝܠ ܕܝܫܪܐܝܝܠ

2) S. 352, Z. 14. ܡܠܟܐ

3) Vgl. Frankl, Monatsschrift, 1856, S. 273 ff.

4) Vgl. Hoffmann, Zur Einl. in die halach. Midraschim, S. 40. R'Nachman (250), ein Schüler Rabs, ist der erste, der aus einem solchen Midraschwerke lernt.

5) Vgl. die Haggadas zu Gen. II, 17; XLIX, 4. Exod. II, 11; IV, 24. XVII, 24.

6) So zu Deut. XXXIII, 6. Vgl. noch Seite 50 zu Gen. II, 29.

mit Juden von nicht geringem Nutzen war ¹⁾. Aphraates, welcher sich mit Vorliebe, ja fast ausschliesslich der haggadischen Auslegung bedient, unterschied doch, wie die jüdischen Gelehrten seiner Zeit zwischen der einfachen und haggadischen Auslegung. Gerade diese betonten oft und mit Nachdruck den hermeneutischen Grundsatz, „der Schriftvers kann durch die haggadische Auslegung nicht seines einfachen Wortsinnes entkleidet werden“ ²⁾. Er glaubt daher selbst nicht, die Juden überzeugen zu können, wenn er seine individuelle Ansicht mit haggadischen Mitteln stützt. Und wo er es mit einem gewiegteren Gegner, mit einem jüdischen Weisen, zu thun hat, versucht er es gar nicht „eine Erklärung der Worte, wie er die haggadische Auslegung nennt, zu geben“ ³⁾.

Dies hindert ihn freilich nicht, der haggadischen Auslegung den Vorzug zu geben, die sich zu dem homiletischen und paränetischen Zweck, welchen er stets vor Augen hatte, besser eignete als der einfache Wortsinn. Erstere liess er, wie es die jüdischen Gelehrten thun, blos als Nebenerklärung neben der letzteren gelten, von der Voraussetzung ausgehend, dass die heilige Schrift ausser dem einfachen Wortsinne noch eine Fülle von Nebenbeziehungen auf ethische Grundsätze und Lehren einschliesse ⁴⁾. Diese scharfe Unterscheidung galt jedoch nur für die selbstständige Exegese, nicht für die traditionell übernommenen Schrifterklärungen und Geschichtserzählungen. Diese

1) Als Beleg diene folgendes Beispiel. In Jerem. XVI, 2: „Du sollst Dir kein Weib nehmen,“ sieht Aphraates einen Beweis für das Wohlgefallen Gottes an der Jungfräulichkeit. „Hiergegen bringt der Jude die Ausrede vor, deshalb gebietet er Jeremia, Du sollst kein Weib nehmen weil der Herr also über die Söhne und Töchter, die an diesem Orte geboren waren, gesprochen hatte: „Sie sollten des Hungertodes sterben“ (Jerem. XVI, 4). Hierauf erwiedert Aphraates: „Er, der Jeremia Gnade verliehen hat, in den Augen des Königs von Babel, hätte auch seine Kinder vor dem Schwert und vor dem Hunger erretten können.“ (Hom. XIX, § 5.)

2) (Jebam. 24 a.) אין מקרא יוצא מדי פשוט

3) Hom. XXI. S. 395, Z. 1. סִבְרָהּ יֵן סִבְרָהּ סִבְרָהּ יֵן

4) Aphraates drückt dies bildlich in folgendem Satze aus: „Das Wort Gottes gleicht der Perle, die nach allen ihren Seiten, nach denen Du sie wendest, ein schönes Ansehen hat.“ (Hom. XXII, Ende.)

wurden als uralte Traditionen in Palästina wie in Babylonien im Anschlusse an den Bibeltext als Targume oder in fortlaufenden Midrascherklärungen vorgetragen. Dieselben dürften im Laufe der Zeit durch verschiedene Zusätze eine Erweiterung erfahren haben, ihr Grundstock reicht jedoch tief in die vorchristliche Zeit hinauf, da sie sich schon in den alexandrinischen Geschichtswerken und in den Schriften Philo's finden. Daher auch die allgemeine Verbreitung dieser anerkannten Erklärungen und deren Uebereinstimmung bei den Exegeten des Ostens und des Westens. Wir werden daher mit der Vergleichung dieser haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates mit ihren jüdischen Quellen beginnen. Um der zeitlichen Entwicklung mancher Haggada nachgehen zu können, werden wir auch bei den wichtigeren Stellen die Relationen, wie sie uns in den Werken des Hieronymos und Ephraem erhalten sind, zur Vergleichung heranziehen.

Wir citiren Aphraates nach Wright's Ausgabe, London 1869, und Ephraem nach der editio Benedictina, tom I. 1737. In der Uebersetzung folgen wir Bert's wortgetreuer Uebersetzung.

Genesis II, 17.

כי ביום אכלך ממנו מות תמות

שמר חס ופח פסוק לאמר סאפך חס . ופסוק ואלה על אכלך . פסוק
זכור . סאפך עלך ופסוק דא פסוק סאפך עלך זכור סאפך עלך .
סאפך עלך סאפך סאפך חס פסוק סאפך . (זכור חס ופסוק סאפך
פסוק סאפך סאפך) (S. 168, Z. 4—8.)

„Er (Gott) gab das Gesetz dem Adam und sprach zu ihm: „An dem Tage, an dem du von dem Baume issest, wirst du sterben“, und nachdem er das Gebot übertreten und gegessen hatte, lebte er noch 930 Jahre und vor Gott galt er todt wegen seiner Sünden“, denn der Sünder wird todt genannt, wenn er auch noch lebt“, wie er weiter ausführt.

Dass Adam nach dem Sündenfall noch 930 Jahre gelebt, setzt die haggadische Tradition voraus, welche berichtet, dass Adam an dem ersten Tage seines Daseins gesündigt habe, da er nach Gen. 5. 5 überhaupt nur 930 Jahre lebte. Sie findet sich Ab. di R. N. Cap. I.

בו ביום נוצר בו ביום סרה בו ביום נטר

„An demselben Tage wurde er geschaffen, an demselben sündigte er, an demselben wurde er vertrieben“. Auch die Rabbinen beschäftigten sich mit der Frage, die Aphraates hier zu lösen beflissen ist, warum denn eigentlich die Todesstrafe nicht der Drohung gemäss am Tage des Verbrechens erfolgte ¹⁾. Die Er-

¹⁾ Targum Jonathan übersetzt מות תמות mit הרי חייב קטל „du bist des Todes schuldig“.

klärung des Aphraates ist jedoch unter den verschiedenen Erklärungen in Gen. rab. und Parallelstellen nicht zu finden. Ein Seitenstück zu dessen Erklärung haben wir in Gen. rab. cap. 39, 7 zu Gen. 11, 32; daselbst erklären die Rabbiner den Tod Therach's, der vor der Auswanderung Abrahams erzählt wird, als einen moralischen, da er nach Gen. 12, 4 noch 60 Jahre nachher gelebt haben müsse.

Genesis III, 9.

איבה

כִּי מֵהָאֵלָּה יָצָא אָדָם . כִּי אֵלֶּיךָ חָס אִמְרָא אֲנִי אֲסוּסָא
מִגִּשְׁתָּא עַל מַעַל כַּחֲדָא . סוּפֵי כַחֲדָא מִכַּחֲדָא אֲסוּסָא
יִצְחָק סוּסָא לִפְתִּי . סוּפֵי כַחֲדָא לִפְתִּי . מִסֵּי חָס אִמְרָא

(S. 138, Z. 7--13.)

„Als Adam sündigte, gab er (Gott) ihm Gelegenheit zur Busse, indem er sagte „wo bist du Adam?“ Er aber verheimlichte die Sünde vor dem, der die Herzen prüft und schob die Sünde auf Eva, die ihn verleitet hatte, Und auch dem Kain, der voll Falschheit war und dessen Opfer er nicht angenommen hatte, gab er Gelegenheit zur Besserung“ Aphraates nimmt das איבה nicht als eigentliche Frage, eine solche konnte von der allwissenden Gottheit nicht gestellt werden, sondern als Anregung zur Busse und Rückkehr. Die entsprechende Haggada in Gen. rab. 19, 11, z. St.

וַיֹּאמֶר הָאָדָם ד' הֵן שֶׁהָקִישׁ הַקְבִּי"ה עַל קִנְקָנָן וּמִצָּאָן שֶׁל מִימֵי רִגְלִים אָדָם שֶׁנֶּאֱמַר
וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאֵשֶׁה וּבִי קֵין שֶׁנֶּאֱמַר וַיֹּאמֶר ה' לָקֵן אֵי הָבֵל אָחִיד.

„Vier Männer stellte Gott, auf die Probe und hat sie für schlecht gefunden. (Wörtlich: Vier sind es, denen Gott auf die Krüge geklopft und sie voll Harn befunden.) Adam, der da sagte „die Frau, die du mir gegeben u. s. w.“; Kain, wie er

und citirt ¹⁾ die eben angeführte Erklärung aber nur zu dem hebräischen Texte passt, ist es klar, dass er das Resultat dieser Exegese aus jüdischen Quellen entlehnt, ohne sich ihres Ursprunges bewusst zu sein.

Genesis IV, 4.

וְאֵל קַיִן וְאֵל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה

עַל מִנְחָתוֹ . יְהוָה אֱסָפָה מִנְחָתוֹ . לֹא שָׁעָה לְכֵן מִנְחָתוֹ וְעַל מִנְחָתוֹ
 אֱסָפָה . מִנְחָתוֹ מִנְחָתוֹ . מִנְחָתוֹ וְעַל מִנְחָתוֹ . אֱסָפָה . לֹא שָׁעָה
 לְכֵן מִנְחָתוֹ . מִנְחָתוֹ מִנְחָתוֹ . מִנְחָתוֹ . אֱסָפָה . לֹא שָׁעָה
 לְכֵן מִנְחָתוֹ . (S. 61, Z. 5–10.)

„Als nämlich Kain und Abel ihre Opfer zusammen darbrachten, kam lebendiges Feuer, das vor Gott diente und verzehrte das reine Opfer Abels und dem (Opfer) des Kain, das nicht rein war, näherte es sich nicht und daher wusste Abel, dass sein Opfer angenommen war und Kain wiederum wusste, dass das seinige verworfen war“. Diese Haggada deutet schon Theodotion an *ἐνεπνευσεν*, wie schon Hieronymus in den Quästiones²⁾ bemerkt. Von den jüdischen Quellen hat sie nur Jalkut § 524; daselbst wird der Schriftvers

וְעֵרְבָה לָהּ מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַיִם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשֵׁנִים קְדְמוֹנוֹת
 auf die Zeiten bezogen, in welchen das göttliche Feuer als Zeichen der gnädigen Aufnahme des Opfers herabfiel.
 וְעֵרְבָה . . . רַבִּי אֹמֵר כִּימֵי עוֹלָם כִּימֵי נֹחַ שְׁנֵי אֲמָר כִּימֵי נֹחַ זֹאת לִי וּכְשֵׁנִים קְדְמוֹנוֹת
 „Rabbi sagt, die Tage von jeher, darunter sind die Tage Noah's gemeint, nach Jesaja LIV. 9 . . . die früheren Jahre (wie) im Jahre Abels“ (Vgl. Raschi מִנְחָתוֹ וְלִקְחָהּ יִירָדָה אֵשׁ). Diese

¹⁾ S. 114. Z. 1. אֱסָפָה מִנְחָתוֹ וְעַל מִנְחָתוֹ .

²⁾ Patrolog. Lat. XXIII. pag. 992. Vgl. Rahmer, die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus S. 18.

Erklärung wird durch Lev. 9, 24, Reg. I. 18, 38 gestützt. Treffend beantwortet er auch die Frage, warum Gott nur Abels und nicht auch Kains Opfer gnädig aufnahm. (S. 60 Z. 16.)

„Zuerst also wurde das Opfer Abels wegen seiner Herzensreinheit vor Gott angenommen, aber das Opfer Kains verworfen“. Dies begründend führt er dann weiter aus: „Aber auch die Früchte des Herzens Kains bewiesen und bezeugten, dass er voll Trug war, da er ja seinen Bruder mordete, denn seine Hände gebaren, was sein Herz empfangen hatte.“ Diese Erklärung stimmt mit der modernen Exegese vollkommen überein. (Vgl. Dillmann, Commentar zu Gen. S. 93.)

Genesis IV, 15.

שבעתים יוקם

(S. 123, Z. 2—3.) *וַיִּקַּח לָמֶכֶת אֶת אֶבְרָחָם בֶּן שֵׁשׁ עָשָׂר שָׁנָה וַיִּבְרָא אֶת שֵׁשׁ עָשָׂר בֶּן*

„Und Kain, welcher in seinem Hasse den Abel tödtete, empfing Flüche bis auf sieben Geschlechter“. Aphraates folgt hier einer sehr verbreiteten jüdischen Tradition, nach welcher Kain im siebenten Geschlechte (von Adam gerechnet) umgebracht wurde. Diese nimmt schon Onkelos in seine Uebersetzung auf. Er übersetzt *שבעתים יוקם* mit „לשבעה דין יתפרע מניה“ bis in das siebente Geschlecht soll von ihm gezahlt genommen werden“. Hieronymus in den Episteln ¹⁾ schreibt „*qui (Lamech) septimus ab Adam interficit Kain*“. Noch mehr weiss Ephräim zu erzählen:

(46 d *וַיִּבְרָא לָמֶכֶת אֶת אֶבְרָחָם בֶּן שֵׁשׁ עָשָׂר שָׁנָה*) „Er brachte um Kain und einen seiner Söhne“. (Mit Bezug auf *וילד להבורת*). Dieser

¹⁾ *ad Damasum* CXXV. Vgl. Rahmen die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus S. 18.

erweiterten Form liegt die Erzählung im Jalkut zu Gen. Cap. 38 zu Grunde, nach welcher der blinde Lamech ausser dem Kain auch seinen eigenen Sohn, der den Kain für ein wildes Thier gehalten, tödtete. Aphraates wie der ältere Midrasch Gen. rab. kennt diese Zusätze noch nicht.

Nach der Ansicht der Rabbiner verfolgt die ganze heilige Schrift, die Geschichtserzählung ebenso wie die Gesetze, einen belehrenden Zweck. Daher wird schon in der Mischnah Aboth 5, 2 zu der Aufzählung der zehn Geschlechter von Adam bis Noah die Erklärung gegeben

עשרה דורות מאדם ועד נח להודיע כמה ארך אפים לפניו

Zehn Geschlechter waren von Adam bis Noah, um dich zu lehren, wie gross die Langmuth vor ihm (Gott) ist“. Eine andere Version hat Aboth di R. N. Cap. 32

וכי מה הוצרך לבאי עולם לכך אלא ללמדך שכל הדורות היו מכעיסין ובאין ולא הביא הקב"ה עליהם את מי המבול בשביל צדיקים וחסידים שהיו בהם וי"א כל זמן שהיה מתושלה חי לא ירד מבול לעולם

„Und was braucht die Nachwelt dieses (zu wissen)? Um dich zu lehren, dass alle Geschlechter Gott erzürnten und er brachte nicht das Wasser der Sintflut über sie wegen der Frommen und Gerechten, die unter ihnen waren. Einige bemerken: So lange Methuschelach gelebt hat, kam nicht die Sintflut über die Welt“. Aphraates kennt nur die zweite Ansicht

סוף ימי נח סוף ימי נח

(S. 451, Z. 9—11.)

„Und wie ich es gezeigt, kam dieses durch die Gerechten der früheren Geschlechter. Es waren nämlich zehn Geschlechter vom Hause Adam während der Lebenszeit Methuschelachs, und zur Zeit als er starb war die Sintflut.“ Dieselbe Tendenz verfolgt das Geschichtsbuch Seder Olam rabba, cap. 1. wenn es den frommen Methuschelach in der Kette des Gerechten als Bindeglied zwischen Adam und Schem gleichsam als Lehrer und Vermittler der Gottesidee zwischen der vor- und nachsintflutlichen Welt hinstellt.

יעקב שמש את שם נ' שנה ושם שמש את מתושלה צ"ה שנה ומתושלה שמש
 הראשון רמ"ג שנה

„Jakob studirte (wörtlich bediente den) bei Schem fünfzig Jahre; Schem bei Methuschelach 98 Jahre; Methuschelach bei Adam 243 Jahre.“ Aphraates deutet dies gleich im folgenden Satze an: „Er sah Adam 151 Jahre und Schem 97 Jahre.“ (Vgl. B. bathra 121). Eben so dehnt er die Lebensdauer Schems von Methuschelach bis in die Zeit Jakobs aus.

Genesis V, 29.

וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יִנְחֵמֵנוּ

Das Schwierige dieser etymologischen Erklärung wurde schon frühzeitig bemerkt. (LXX διαναπαύσει ἡμας gleich יִנְחֵמֵנוּ). Gen. rab. z. St.

ר' יוחנן אמר לא המדרש הוא השם ולא השם הוא המדרש לא הווי צריך קרא למימר אלא נח זה ינחמו נחמן זה ינחמו

,R' Jochanan sagt: „Die Erklärung passt nicht zu dem Namen und nicht der Name zu der Erklärung. Der Schriftvers hätte zu Noah die Erklärung von יִנְחֵמֵנוּ „dieser wird uns Ruhe verschaffen“, oder zu נחמן die von ינחמו „dieser wird uns trösten“ geben sollen.“ Hierauf folgt dann eine Reihe von verschiedenen Auslegungen, die alle von נח ableiten. (Raschi liest ינחמו = נח מנו). Aphraates deutet an mehreren Stellen die Etymologie des Namens Noah im Sinne des Midrasch. וַיִּנְחֵנוּ S. 451, Z. 14. „Und im Leben des Noah, des Mannes der Ruhe“ וַיִּנְחֵנוּ S. 463, Z. 2.

Genesis V, 32.

וידוי נח בן חמש מאות שנה ויוולד נח

והשנים אשר חיו נח ושמם בן חמש מאות שנה ויוולד נח
 חם ויין ושמם בן חמש מאות שנה ויוולד נח
 שם ויין ושמם בן חמש מאות שנה ויוולד נח
 (S. 234, Z. 18 – 23.)

„Und seine (Noahs) Rechtschaffenheit bestand, wie uns die Sache scheint, darin, dass er, da er sah, dass sich das Geschlecht Scheth's vermischte mit denen aus dem Hause Kains, welche verflucht waren, sich vornahm, keine Frau zu nehmen und keine Kinder zu zeugen, damit sie sich nicht vermischen und verflucht würden mit denen vom Hanse Kains, dem verfluchten Samen.“ Aphraates beantwortet hiermit die Frage, die der Midrasch Gen. rab. 26.2 aufwirft.

אמר ר' יודן מפני מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה ולמאתים שנה וזה הוליד
 לחמש מאות שנה

„R' Judan sagte: „Warum haben alle Geschlechter im hundertsten und zweihundertsten, dieser (Noah) aber erst im fünfhundertsten Jahre Kinder gezeugt? In der Antwort weichen jedoch die Rabbinen von Aphraates ab.

אלא אמר הקב"ה אם רשעים הם אין רצוני שיאבדו במים . . . וכבש הקב"ה מעינו
 והוליד לה' מאות שנה

„Und Gott sprach, wenn sie Frevler sind, will ich nicht, dass sie im Wasser umkommen . . . , daher verstopfte Gott die Zeugungsquelle Noah's, dass er erst im fünfhundertsten Jahre Kinder zeugte.“ Dass Aphraates auch diese Antwort der Rabbinen gekannt hat, beweist seine Polemik gegen dieselben, indem er sagt „und auch er (Noah) hätte, wenn er ein Weib genommen hätte, wie seine Väter Kinder gezeugt, denn es war ja über ihn keine Unfruchtbarkeit beschlossen, denn zu dieser Zeit waren die Kinder Adams gesegnet, dass sie wachsen und sich vermehren sollten in ihren Geschlechtern, damit von ihnen die Welt gefüllt werde.“¹⁾ Diese Erklärung von der Enthalt-

¹⁾ S. 236, Z. 11–15.

samkeit Noah's als Ursache seiner Kinderlosigkeit mag auch wohl die kirchlich traditionelle Auffassung der בני אלהים als Schettiten (im Gegensatze zu den verfluchten Kainiten) veranlasst haben.

Genesis VI, 3.

והיו ימיו מאה ועשרים שנה

סוף חבין ופעת לבס מלן ספסמל קלל מס חס, גמסלן ססלל
(S. 138, Z. 15—17.)

„Auch dem Geschlechte zur Zeit Noahs gewährte er eine Frist von 120 Jahren, und diese wollten sich nicht bekehren.“
Ganz so Qnkelós

ארנא יהיבנא להן מאה ועשרין שנין אם יתובן

„Eine Frist von 120 Jahren gebe ich ihnen, ob sie sich bekehren.“

Genesis XV, 13.

ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם

ע, מלן קלל מסללן מסלן אפסמל מסללן מסללן מסללן מסללן
מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן
מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן
מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן מסלן
(S. 26, Z. 13—19.)

„Als Abraham diese Verheissung: durch deinen Samen sollen alle Völker gesegnet werden (Gen. XXII, 10) empfing; war er 85 Jahre alt. Von jener Zeit, bis Jakob nach Aegypten zog, waren 205 Jahre, und von der Zeit, da Jakob nach Aegypten zog, bis das Volk durch Mose auszog, waren 225 Jahre. Und

es steht geschrieben von ihrem Aufenthalte, dass die Kinder Israel in Aegypten 430 Jahre wohnten. (Exod. XXII. 40).“

Aphraates zählt also die 430 Jahre nicht von dem Zuge Jakobs nach Aegypten, und auch nicht von der Einwanderung Abrahams in Kanaan, wie die LXX, sondern wie Seder Olam rabba und Mekhilethah vom Bundesschluss zwischen den Stücken, von der Zeit der Ankündigung der Dienstbarkeit, die 15 Jahre vor Isaks Geburt stattfand. Nun ergibt sich aber die schon von Graetz zu Ephraem bemerkte Schwierigkeit ¹⁾, dass Aphraates und nach ihm Ephraem auf das eigentliche Exil in Aegypten 225 Jahre rechnet, während alle jüdischen Schriftausleger nur 210 Jahre zählen. Die Erklärung hiefür giebt aber Aphraates selbst. Er lässt nämlich Abraham zur Zeit des Bundesschlusses 85 Jahre alt sein, wodurch sich für das eigentliche Exil $430 - 205 (15 + 60 + 130)^2) = 225$ Jahre ergeben. Die jüdischen Exegeten setzen hingegen den Bundesschluss in das 70. Lebensjahr Abrahams

שלשים שנה קודם שנולד יצחק נגורה הברית בין הבתרים ³⁾ und rechnen daher folgerichtig $430 - 220 (30 + 60 + 130) = 210$. Dass es aber bei den Juden neben der traditionellen Chronologie auch eine mit der des persischen Weisen übereinstimmende gegeben haben muss, bezeugt der Midrasch Gen. rab 46.,

ואם תאמר היה לו לימול בן שמונים והמשה שנה כשנדבר עמו בין הבתרים wo also ebenfalls das 85. Lebensjahr (und nicht das 70.) als Zeit des Bundesschlusses angegeben wird. Gleicherweise kennt Aphraates die erwähnte traditionelle Chronologie, denn er rechnet vom Tode Jakobs bis zum Tode Moses 233 Jahre, was nur dann richtig ist, wenn man den ägyptischen Aufenthalt mit 210 Jahren berechnet. $(210 + 40 - 17)$. S. 161, Z. 1—2.

1) In Frankel's Monatschrift. 1854, Seite 353.

2) Nach Genesis 25, 26. 47. 9.

3) Mekhiletha Bo „30 Jahre vor Isaks Geburt wurde der Bund zwischen den Stücken geschlossen“ $100 - 30 = 70$.

erstehung mit den Bösen, die zur Hölle und Quäl fahren“. Diese Haggada hat sich Aphraates nach seinen Anschauungen zurecht gelegt. Denn nach einer älteren Tradition (Gen. rab. 95, 6) war es nicht die Nähe der Väter, sondern ausschliesslich das heilige Land, welches die Auferstehung ermöglichte.

ר' חנינא אמר מי שמת בה"ל ונקבר שם שתי מיתות יש בידו . . . לפיכך יעקב
אומר ליוסף אל נא תקברני במצרים

„R' Chanina sagt: Wer im Auslande gestorben und dort begraben ist, erleidet einen zweifachen Tod (diesseits und jenseits) Darum sprach Jakob zu Josef: Begrabe mich nicht in Egypten“. Aphraates setzt nur an Stelle des heiligen Landes die Wunder wirkende Nähe der Väter.

Genesis XLIX, 4.

או הללתי יצויעי עלה

סוסון חן אמן ומפני מחפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ .
חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ .
חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ .
חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ . חן חן ומפני חפץ .

(S. 161, Z. 1—7.)

„Und es waren von der Zeit, da Jakob entschlief bis Moses starb 233 Jahre (210+40—17). Damals wollte Moses durch sein Priesteramt Sühne geben dem Ruben, der thöricht gehandelt und gesündigt hat darum, dass er mit Bilha, dem Kebsweibe seines Vaters schlief, damit er, wenn seine Brüder auferstünden, von ihrer Zahl nicht vermisst werde, Er sprach nämlich am Anfange seiner Segenssprüche: Es lebe Ruben und sterbe nicht.“ Eben so bemerkt der Midrasch ¹⁾:

את עליית משכני והללתי יצויעי ומפני שהללתי אותו הוי מרחק עד שיבא משה שכתוב
בו ומשה עלה ויתר אותו ויקרבוך הה"ד הוי ראובן ואל ימות

¹⁾ Gen. r. z. St.

יְהִי רָצוֹן וְאֵל יִמּוּת וְהָלֵא מִתְּהוּא אֵלֵּא מַה תִּלְמֹד לְמַר וְאֵל יִמּוּת לַע"ה

יחי ראובן במעשה יוסף ואל ימות במעשה בלהה

„Es lebe Ruben durch seine That an Josef, und sterbe nicht durch die That mit Bilha.“

ותאמר מילדי העברים זה

[illegible]

Israels sei, so wisse, es war nicht also, wie die Thatsache des Wortes sich darstellt, denn das Bundeszeichen der Beschneidung des Mose war in nichts verschieden von der Beschneidung der Kinder der Egypter.“ Nach Aphraates schloss sie auf seine jüdische Abstammung aus seiner Aussetzung, da Josef schon zu jener Zeit die Beschneidung unter den Egyptern eingeführt hätte. Die hier von Aphraates widerlegte Ansicht aber findet sich in Exod. rab. 1.24 z. St.

מנן הכירה בו אמר ר' יוסי בר ר' הנינא שראתה אותו מהל

„Woran erkannte sie ihn (als hebräischen Knaben)? R' Jose, der Sohn Chaninas, sagt, (daran) dass sie ihn beschnitten sah.“

Exodus II, 11.

וירא בסבלותם

וירא משה את ישראל ויאמר כי קשה עמך ישראל ויאמר ה' אל משה ואלהן שמעתי ואלהן עשיתי ואלהן אעשה ואלהן אעשה ואלהן אעשה ואלהן אעשה (S. 25, Z. 18—20.)

„Und auch Mose bewahrte die Gerechtigkeit des Gesetzes, als er nicht mehr ein Sohn der Tochter Pharaos genannt sein wollte. Darum hat ihn der Herr für würdig erachtet, dass er durch seine Hand das Gesetz seinem Volke gebe.“ Wo Aphraates dies in der Schrift angedeutet fand, ersehen wir aus dem Midrasch Ex. r. z. St. Dasselbst wird in Anlehnung an unseren Schriftvers erzählt, dass er ihre Last sah, ihre schwere Arbeit mit Lehm, und jedem einzelnen half. Hierauf:

אמר לו הקב"ה אתה הנחת עסקך והלכת לראות בצערם של ישראל ונהגת בהם מנהג אדום אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך הה"ר וירא ה' כי סר לראות ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם לפיכך ויקרא אלהים מתוך הסנה

„Und Gott sprach zu ihm: Du hast deine Beschäftigung (als Königssohn) gelassen und gingst, die Plagen der Israeliten zu sehen und warst ihnen brüderlich zugethan. Ich lasse (daher)

die Oberen (Himmlichen) und die Unteren und spreche nur mit dir: So heisst es auch: Und er sah, dass er wich, um zu sehen. Gott sah den Mose, dass er von seiner Beschäftigung abgelaßen, um ihre (der Israeliten) Last zu sehen, deshalb rief (ihn) Gott aus dem Dornbusche.“

Exodus III, 1.

וּמֹשֶׁה הָיָה רוֹעֵה

Mose sollte aber, bevor er zur Führerrolle berufen wurde noch eine Probe der Sorgfalt für das anvertraute Gut zu bestehen haben, u. z. bei der Schafheerde Jethros. Es wird erzählt, dass Mose eine Ziege, die sich von der Heerde entfernt hatte, um eine Quelle aufzusuchen, liebevoll auf den Schultern zur Heerde zurücktrug. Hierauf sprach der Heilige gelobt sei er ;
 יֵשׁ לְךָ רַחֲמִים לְנֶהְיֹת צֹאֵן שֶׁל בָּשָׂר וְדָם כִּךְ חֵיךְ אֲתָה תְּרַעָה צֹאֵן יִשְׂרָאֵל הֲרִי
 וּמֹשֶׁה הָיָה רוֹעֵה

„Du hast Mitleid gehabt mit den Schafen eines Irdischen, bei deinem Leben, du sollst auch Israel, meine Schafe, weiden, und darum heisst es: Mose war ein Hirt“. Aphraates benutzt dieses Motiv zu einer Homilie über die Hirten (X). Gedanke sowohl wie Ausführung gehören dem jüdischen Haggadakreise an; die Belege hiefür geben wir in kurzem Auszuge.

סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת בְּמִשְׁכַּת חֹדֶשׁ אֶחָד, מִבְּמִשְׁכַּת. וְאֵלֶּיךָ חָלַל מִבְּמִשְׁכַּת סְכִינָהּ.
 סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת. סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת.
 סְכִינָהּ סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת סְכִינָהּ מִבְּמִשְׁכַּת.
 אֵלֶּיךָ מִבְּמִשְׁכַּת חֹדֶשׁ אֶחָד. וְאֵלֶּיךָ מִבְּמִשְׁכַּת חֹדֶשׁ אֶחָד.
 סְכִינָהּ חֹדֶשׁ אֶחָד. סְכִינָהּ חֹדֶשׁ אֶחָד. (S. 196, Z. 6—15.)

„Und erinnere dich, mein Lieber, an das, was ich dir geschrieben habe über unsere ersten Väter, welche erst das

Hirtenamt lernten und hierin eine Probe der Sorgfalt ablegten, und alsdann zur Regierung auserwählt wurden. . . . Und Mose wurde ausgewählt von der Heerde weg, dass er sein Volk führe und weide, und David wurde hinter der Heerde weggeholt, dass er König sei in Israel, und Amos führte der Herr hinter der Heerde weg und machte ihm zum Propheten über sein Volk.“ Eben so Jalkut z. St. und Lekach tobh z. St. יעקב אבינו נתגדל מן הצאן שנאמר ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי (Gen. XXXI, 9) דוד נתגדל למאחרי הצאן שנאמר ויקחהו ממבלאות צאן מאחרי עלות הביאו (Ps. 78. 71) עמוס נתגדל מן הצאן שנאמר ויקחני ה' מאחרי הצאן (Amos 7. 15) ובן משה רבינו לקח גדולה ממרעה הצאן שנאמר ומשה היה רועה (Lekach tobh z. St.) Nach Aphraates wie nach der Haggada liefern sie als Hirten Beweise von ihrer aufopfernden Liebe zur anvertrauten Heerde, und zeigten damit ihre Fähigkeit zur Führerrolle.

Exodus IV, 24.

ויפגשוהו ה' ויבקש להמיתו

Die Haggada sowohl wie Aphraates entschuldigen das Vergehen Mose nur mit dem Unterschiede, dass nach der Ansicht der Rabbinen Jethro, nach der des Aphraates die Frau ihn veranlasste, die Beschneidung an seinem Sohne zu verabsäumen.

אמרו סבאין: בלעזא חבאן על חזינא . סוּפֵּן חַמֵּה מַלְאָךְ מַלְאָךְ .
 סֵפֶן חַמֵּה מַלְאָךְ . סֵפֶן ? בַּלְגָּה . חֲבֵן ? אִסְרֵי אֲנִי חַמֵּה .

(S. 110. Z. 9.)

„Mose wurde gesandt, dass er das Volk aus Aegypten befreie, und er führte mit sich ein Weib, das ihm zum Bösen rieth. Und der Ewige begegnete ihm und wollte ihn tödten, bis sein Weib nach Midjan zurückkehrte.“ Targum Jonathan hingegen hat:

ובעא למיקטלי מן בגלל גרשום בריה דלא הוה גזיר על עיסק חמי דלא שבקיה
 למגוריה

„Und er wollte ihn tödten wegen seines Sohnes Gerson, der nicht beschnitten war auf Veranlassung seines Schwiegervaters, der ihn nicht beschneiden lassen wollte. (Vgl. Mekhiletha zu Exod. 18. 3).

Exodus XIII, 19.

ויקה משה את עצמות יוסף עמו

Nicht nur im Bestreben, das Leben Moses von jedem Makel zu befreien, begegnen sich Aphraates und die Rabbinen, sondern auch in seiner Verherrlichung durch haggadische Zusätze und Bemerkungen *ad maiorem gloriam*. So bemerkt der Talmud Sotah 28 mit Bezug auf die Mischna ¹⁾:

תנו רבנן בוא וראה כמה הביבות מצוה על משה רבינו שכל ישראל נתעסקה בבניה
הוא נתעסק במצוות

„Es sagen die Weisen: Komme und sieh, wie beliebt die Gebote unserem Lehrer Mose waren, denn ganz Israel beschäftigte sich mit der Beute, er aber mit der Ausübung der Gebote.“ Ebenso sagt Aphraates:

... ויהי משה ... ויהי משה ...
... ויהי משה ... ויהי משה ...

(S. 160. Z. 7–9.)

„Damals nahm Mose die Gebeine Josefs und zog aus. Und es waren ihm theurer ²⁾ die Gebeine des gerechten Mannes und sie waren ihm besser, als das Gold und Silber, das die Kinder Israels aus Aegypten mitgenommen haben.“

¹⁾ מי לנו גדול מיוסף ...

²⁾ Bert hat סמך (Pael) gelesen und übersetzt „und sie ehrten die Gebeine des gerechten Mannes“ S. 134, wodurch der Sinn ganz entstellt wird.

Exodus XIV, 24.

וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּהַלְלֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּהַלְלֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל .
 וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּהַלְלֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל . (S. 183. Z. 7—9.)

„Und Pharao, welcher das Volk der Hebräer hasste, und befahl über ihre Kinder, dass sie ins Wasser geworfen werden müssen, wurde mit eben mit demselben Gerichte, mit welchem er richtete, gerichtet und empfing die Vergeltung seiner Sünden.“ Ähnlich wird in Mekhiletha z. St. bemerkt:

יְהוָה עָלֵיהֶם הַגִּלְגָּל וַיַּחְזֹר עֲלֵיהֶם זְדוֹנָם הֵם חָשְׁבוּ לֵאמֹר אֵת בְּנֵי בָמִים אֵנִי נִפְרָע מֵהֶם אֵלָּא בָמִים שְׁנֵאמַר בּוֹר, בָּרָה וַיַּחְפְּרוּ וַיִּפֹּל בַּשָּׂחָת יַפְעֹל

„Es kehre über sie das Rad zurück und es kehre über sie ihr Frevel zurück. Sie dachten, meine Söhne im Wasser zu vernichten, (auch) ich strafe nur mit Wasser, wie es heisst: Er grub eine Grube und höhlte sie aus, und er fiel in die Grube, die er machte“¹⁾.

Exodus XVII, 14.

עֲמֹלֶק

Aphraates bemerkt:

אִם אֵין עֲלֵיהֶם עֹלָם דְּחַסְתָּ וְדִכְרִיתָ : וְהִלְחֵל וְסִפְרֵיהֶם סִפְרֵיהֶם וְנִסְתָּ .
 סִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם : סִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם : סִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם :
 סִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם . סִפְרֵיהֶם וְסִפְרֵיהֶם . (S. 56. Z. 9—13.)

„Auch Gott hat Recht über Amalek verheissen, dass sein Andenken vertilgt werde durch die Söhne Rahels. Zuerst besiegte ihn Josua, der Sohn Nun's, aus dem Stamme Josef. Alsdann Saul aus dem Stamme Benjamin, den Rest aber rottete Mordechai durch Fasten aus.“ Wo aber dies in der Schrift

³⁾ Diese Stelle auch bei Bar Hebräus. Vgl. Schröter in der Z. d. M. G. 1807. S. 542.

angedeutet wird, ergibt sich aus den Worten Ephraems zu Judic. 5. 14:

מִנִּי אֶפְרַיִם שְׂרָשָׁם בְּעַמְלָק אַחֲרָיִךְ בְּנִימִין בְּעַמְמִיךָ

„Zwei Kriege deutet er an: den einen, welchen Josua führte, der die Amalekiter in der Wüste vernichtete (Exod. 17. 8) den anderen, welchen Saul führte, der sie auch vernichtete und den Rest ausrottete. Es heisst nämlich u. s. w.“¹⁾ Unter den jüdischen Quellen hat sie ausführlich Pesiktha rab. cap. 13: אֲמַר הַקִּבָּה אֵין זִרְעוֹ שֶׁל עַמְלָק נִפְלָא אֱלֹא בִיד בְּנֵה שֶׁל רַחֵל כִּךְ אַתָּה מוֹצֵא בְּרִפְדִּים נִפְלָא בִיד יְהוֹשֻׁעַ שְׁנֵאמַר וַיַּחְלוֹשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עַמְלָק אֲמַר הַקִּבָּה לְעוֹלָם הִשְׁבַּט הוּא מוֹכֵן לְחַפְדִּיעַ מִנִּין מִמָּה שֶׁהַשְׁלִים הַנְּבִיא מִנִּי אֶפְרַיִם שְׂרָשָׁם בְּעַמְלָק אַחֲרָיִךְ בְּנִימִין בְּעַמְמִיךָ.

(Vergl. noch Targum und Jalkut z. St.) Letzterer hat auch Mordechai gleich Aphraates.

Aphraates kennt auch die verbreitete Haggada

הָמֵן שָׁבָא מַחְלָצוֹ שֶׁל עַמְלָק (Pesik. 12)

„Haman war ein Abkömmling des Amalekiterkönigs, den Saul gefangen geführt und Samuel getödtet hat vor dem Herrn“. Er fügt aber noch hinzu: „Weil Saul die Amalekiter geschlagen hatte, wollte Haman Rache nehmen für die Kinder seines Volkes von Israel und für den Tod des Agag — der von Saul getödtet wurde — von Mordechai (dem Nachkommen Sauls)“²⁾.

Ephraem citirt diese Haggada mit „manche sagen“ in einer Form, die vollkommen der des Aphraates entspricht. (Vergl. über diese Stelle Graetz in Frankl's Monatsschrift, 1854. S. 382).

¹⁾ 314 b.

²⁾ S. 53. Z. 5.

Leviticus X, 1.

וִיקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם

Ueber die eigentliche Sünde, welche für die Söhne Ahrons von so schweren Folgen war, herrscht eine Meinungsverschiedenheit unter den Haggadisten und Bibelübersetzern. Schon die Peschittha erweitert die biblische Angabe, indem sie nach בְּזֶמְנוֹ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה die Worte בְּזֶמְנוֹ לִפְנֵי ה' einschiebt und theilt die Ansicht des R' Ismael, nach welcher die Strafe wegen des unzeitigen Opfern erfolgt wäre

ר' ישמעאל אומר יכול אש זרה ממש תלמוד לומר אשר לא צוה אותם הנניסיה בלא עתה¹⁾

Aphraates spricht über ihre Sünden an drei Stellen und in verschiedener Weise. In der IV. Homilie S. 62 sagt er folgendes:

אִי צָלַל אֶת־הַאֵשׁ לִפְנֵי ה' . אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם . לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם . לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם .
 אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם . לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם .
 (S. 61 ultima — 62, Z. 4.)

„Auch als die Söhne Ahrons, Nadab und Abihu, im Opferdienste nachlässig waren, kam das Feuer wie gewöhnlich zur Zeit des Opfers herab, fand aber ihre Opfer nicht rein und berührte sie deshalb nicht. Da nun jene sahen, dass das Opfer nicht verzehrt werde, brachten sie fremdes Feuer herbei, dass es dasselbe verzehre“. Worin aber ihre Nachlässigkeit bestand, gibt er daselbst nicht an. In der XIV. Homilie § 13, S. 261, Z. 12 fügt er hinzu:

וְהָיוּ אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם

„Sie vernachlässigten den Dienst des Heiligen und brachten das Feuer zur Unzeit herbei“. Und dann endlich an einer dritten Stelle Hom. XIV, § 25 S. 290 Z. 13.....

וְהָיוּ אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אוֹתָם

„Und durch die Begierde des Genusses und der Trunkenheit verbrannten Nadab und Abihu“... Diese letztere Angabe wird

¹⁾ Thorath Kohanim z. St. „R' Ismael sagt: „Wir könnten wirklich fremdes Feuer darunter verstehen, darum heisst es, „das er nicht geboten“, d. h. sie brachten es zur Unzeit herbei.“

im Namen R' Simons tradirt (Thorath Kohanim z. St.) und aus der unmittelbaren Aufeinanderfolge des Weinverbotes für die fungirenden Priester nach dem Berichte von dem Tode der Ahroniden gefolgert. Ephraem widerlegt diese Meinung und sagt:

„Nicht deswegen sind sie bestraft worden, weil das Feuer erlosch, wie einige behaupten, auch nicht, weil sie berauscht waren, wie andere behaupten, sondern, wie es die Schrift andeutet:

1. Weil sie fremdes Feuer zu dem vom Himmel gefallenem zulegten.

2. Weil sie Mose und Ahron umgingen und Spezereien ohne Auftrag von jenen brachten.

3. Weil sie die Ordnung ihrer Funktion störten und zur Unzeit Spezereien brachten.

4. Weil sie in das Allerheiligste eintraten, wohin selbst ihr Vater Ahron nur einmal im Jahre kommen durfte¹⁾.

Ephraem stimmt hiemit mit der Haggada eines späteren Amoräers überein:

בר קפרא בשם ר' ירמ' בן אלעזר אומר בשביל ארבע דבריו מתו על הקריבה ועל הקריבה ועל אש זרה ועל שלא נטלו עצה — על הקריבה שנכנסו לפני ולפנים — ועל הקריבה שהקריבו קרבן מה שלא נצטוו

Unter קרבן ist wohl Spezerei gemeint. עַל הַקְרִיבָה. Wir sehen also, dass Arphaates die ältere Ansicht der Tannaiten vertritt, die zur Zeit Ephraem schon allgemein verbreitet war, während Letzterer schon die Ansicht der späteren Amoräer kennt, in welcher die Tendenz vorherrscht, jede anstössige Grundangabe (וְיִסְמְכוּ) von den Priestersöhnen möglichst zu vermeiden.

¹⁾ Ephraem Syri opera I. 240. Ueber diese Stelle handelt ausführlich Graetz in Frankl's Monatschrift 1854, S. 319.

Leviticus XXIV, 16.

שם ה' ונקב מות יומת

Die alten Vertenten übersetzen nach der Halakha נקב mit פוש, der den Namen Gottes ausspricht. Onkelos übersetzt ודיפיש שמא und in offener Anlehnung an ihn übersetzt die Peschittha ומן דפיש שמא. Wie bisher allgemein angenommen wurde (so noch Gesenius Wörterbuch vox נקב), entstand diese Erklärung aus einer Verwechslung נקב a rad. נקב mit נקב a rad. קבב; dass dem aber nicht so ist, zeigt uns Aphraates, indem er uns die ursprüngliche Lesart des Syrrers, die wohl die Ansicht der Rabbinen zu jener Zeit wiedergibt, mittheilt

[illegible]

(S. 47. Z. 16.)

„Und wer den Namen Gottes lästert, soll mit Steinen ge-
steinigt werden, weil er den Namen Gottes lästernd erwähnt
hat.“ Aphraates, oder vielmehr sein Bibeltext übersetzt also
richtig ונקב = *ḥasas* von קבב fluchen¹⁾, und fügt die oben er-
wähnte alte halakhische Deutung nur paraphrastisch hinzu.
Auch im Talmud babl. Sanhedr. 56 a wird bemerkt:

המגדף אינו חייב עד שיפרש השם . . . תנא עד שיכרך שם בשם מנה"מ אמר שמואל דאמר קרא ונקב שם וכו' בנקבו שם יומת ממאי דהאי נקב לישנא דברוכי (Num. 23. 8). הוא דכתיב מה אקב לא קבה אל

„Der lästert (den Gottesnamen) ist nicht schuldig, bis er den (wirklichen) Gottesnamen (lästernd) erwähnt. Es wurde gelehrt, (er ist nicht schuldig) bis er den Gottesnamen mit Erwähnung des eigentlichen Namens lästert. Woher weiss ich dies? Es sagt Samuel, weil es im Schriftverse heisst: ונקב שם Wenn er

1) Es ist allerdings möglich, dass Aphraates selbst dies aus dem hebräischen Urtexte übersetzte und demnach auf die Leseart der Peschittha kein Schluss zu ziehen wäre. Es ist aber nicht anzunehmen, dass Aphraates des Hebräischen so mächtig war. Nur so lässt sich das Missverständniss des Aphraates zu Exod. 23, 11 erklären עֲמִיר אֲבִיר, Pesch. **ܡܫܡܠܐ**? **ܚܒܝܪ**, diese Leseart citirt er S. 238 Z. 18 nimmt aber **ܚܒܝܪ** in der Bedeutung von „mit“, da er S. 378 Z. 18 dafür **ܚܒܝܪ**? hat.

ten wirklichen Gottesnamen lästert, soll er getödtet werden. Woher weiss ich aber, dass נקב lästern bedeutet? Es heisst (Num. 23. 8): „Was soll ich fluchen (אקב), wenn Gott nicht flucht.“ (קבה) Wir sehen also, dass diese Halakha aus dem Nomen שם gefolgert, נקב aber richtig von der Wurzel קבב abgeleitet wurde.

Numeri VII, 9.

ולבני קהת לא נתן כי עבדת הקדש עליהם בנחתך ישאו

ומהן מהן משה וכן כל זה? ומה? משהן משהן משהן
 ומהן משהן משהן וכן זה? משהן משהן משהן
 משהן? משהן משהן משהן משהן משהן משהן
 (S. 363, Z. 12—22.)

„Und was war, mein Lieber, die Nachlässigkeit des Ussa anderes, als dass er die Bundeslade auf einen Wagen lud, und übertrat das Gesetz und that, das ihm von Mose nicht befohlen war Und den Söhnen Kehats sollst du nicht geben, weil ihnen der Dienst des Heiligthums übergeben ist, auf ihren Schultern sollen sie sie (die Bundeslade) tragen mit Ehrfurcht, Vorsicht und Lobpreisen.“ Dass dieses Versäumniss den Tod Ussas verursachte für alle Zeiten, wird schon in der Chronik ¹⁾ angedeutet und wird ausführlich in Sifre z. St. Jalkut zu Samuel II. cap. VI—VII angeführt:

אמר ליה אחיתופל היה לך ללמוד ממשנה רבך שלא נשאו הלויים את הארון אלא בנחתך שנאמר ולבני קהת לא נתן.

„Es sagte Achithofel zu ihm (zu David): Du hättest von deinem Lehrer Mose lernen sollen, dass die Leviten (unter seiner Führung) die Bundeslade nur auf ihrer Schulter getragen, denn es heisst: „Und den Söhnen Kehaths gab er nicht (Wagen).“

¹⁾ I. Chr. XV. 14.

unter den drei Schriftbeweisen für die Auferstehung in Deut. auf. (Vgl. Pessach. 68 a.)

„אני אמת ואחיה“ מכאן שתחיית המתים מן התורה.

Einen zweiten Beweis für die Auferstehung giebt er zu.

Deuteronom. XXXIII, 6.

יהי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר

ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה
ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה
(XXII S. 420. Z. 7.) ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה ספר אלה

„Und da Mose kam, verkündigte er die Auferstehung, und der Tod erkannte, dass sein Reich ein Ende habe. Mose nämlich sprach: „Ruben lebe und sterbe nicht und werde zahlreich.“ Wieso aber Aphraates in diesem Verse die Ankündigung von der Auferstehung angedeutet fand, ersehen wir aus der jüdischen Quelle, der er sie entlehnt.

מר זוטרא בר טוביה אמר מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר יהי ראובן ואל ימת יהי ראובן בעולם הזה ואל ימת לע"ה (Sabb. 91. a).

Mar Sutra, der Sohn des Tobias, sagt: „Woher ist die Auferstehung der Todten aus dem Gesetze zu beweisen? Es heisst: „Es lebe Ruben und sterbe nicht.“ „Es lebe Ruben“ in dieser Welt „und sterbe nicht“ in jener Welt“.

Deuteronom. XXXIV, 3.

וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל

וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל .
 וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל .
 וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל .
 וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל . וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַחֲבֵל .
 (S. 161, Z. 17—23.)

„Und sein Herr that Barmherzigkeit an Mose und führte ihn auf den Berg Nebo und zeigte ihm das ganze Land, indem er es vor ihm vorüberführte. Und Mose sah das ganze Land und das Gebirge der Jesubiter, wo (in Zukunft) das Zelt bleiben sollte, und er war traurig und weinte, da er das Grab in Hebron sah, wo seine Väter begraben waren, Abraham, Isak und Jakob, weil er nicht bei ihnen begraben werden sollte.“ Diese Erklärung von נֶגֶב als Hebron, in welcher die Doppelhöhle der Väter lag, finden wir im Talmud z. St.

דבר אחר הנגב מלמד שהראוהו מערת המכפלה שאבות שוכנין בה ואת הנגב מלמד שהראוהו שלמה בן דוד שעושה בלים לבית המקדש.

Eine andere Erklärung: הנגב die Südseite, dies lehrt, dass er ihm (Mose) die Doppelhöhle, in welcher die Väter begraben liegen, gezeigt. הנגב das lehrt, dass er ihm Salomo, den Sohn Davids gezeigt, wie er die Geräthe zum Heiligthume verfertigt.

Deuteronom. XXXIV, 6.

וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּנֵי בְאֵרֵי מוֹאָב

וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּנֵי בְאֵרֵי מוֹאָב (S. 162, Z. 3.)

„Und Gott begrub ihn in einem Thale des Landes Moab.“ Aphraates theilt hier die Ansicht der älteren Midraschim, nach welchen Gott selbst sich mit der Bestattung Moses beschäftigt hätte. Nach den jüngeren Midraschim waren es die Engel. (Siehe Jalkut z. St.)

Deuteronom. XXXIV, 6.

ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה

וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה
 אִמְשִׁימָהּ. שֶׁאֵין פֶּלֶא וְלֹא לִבְשָׁהּ. שֶׁלֹּא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה.
 וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה.
 (S. 162. Z. 5–10.)

„Zwei Wohlthaten aber that der Herr an Mose, indem er sein Grab den Kindern Israel nicht zeigte. Erstens, dass es seine Feinde nicht wissen und seine Gebeine aus seinem Grabe werfen, und zweitens, dass es die Kinder seines Volkes nicht wüssten, und sein Grab zu einem Betorte machten, denn wie ein Gott war er geachtet in den Augen seines Volkes.“ Diese alte haggadische Tradition¹⁾ findet sich in der kleinen Pesiktha z. St.:

ומפני מה לא נודע קבורתו של משה כדי שלא יהו ישראל חולקין ומניחין שם בית המקדש ומזבחים ומקטרים שם וכדי שלא ישמאו אומות העולם את קברו בפסיליהם ובתועבותיהם

„Warum war Mose's Grab nicht bekannt? Damit nicht die Israeliten hingingen und ein Heiligthum errichteten, und daselbst opferten und räucherten, und damit nicht die Völker der Welt sein Grab verunreinigten durch Götzen und Greuel.“

Eine allegorisirende Erklärung²⁾ giebt er zu Jes. V. 6, indem er מגדל Thurm als Heiligthum nimmt und יקב als den Ort ihrer Reinigung (Jalkut z. St. המזבח יקב זה המזבח) Vgl. Hom. V. § 16. S. 98. Z. 4–5 „Und es wurde der Thurm zerstört, das sichere Haus ihrer Hoffnung. Es wurden verwüstet

1) Origenes kennt schon dieselbe. Vgl. Schröter in der Zeitschrift der D. M. G. 1870. S. 557.

2) Eine andere giebt er zu Gen. II. 2, nach welcher die sechs Schöpfungstage nach 30. sechs Jahrtausenden entsprechen. Diese citirt er mit „Unsere weisen Lehrer sagen,“

die Kelter der Reinigung ihrer Schulden.“ Unter „Kelter der Reinigung“ ist bei Aphraates jedoch nicht der Altar, sondern das Taufbecken der Priester gemeint, worin er von den Rabbinen abweicht. Vgl. S. 97. Z. 14. das.

Von Usija, dem König von Juda, weiss er zu erzählen, dass er, weil er das Priesterthum rauben wollte, aussätzig aus dem Tempel des Heiligthums hinausging, und dann in seinem Hause verborgen in Schande bis an sein Lebensende lebte. (Hom. XIX. § 3, S. 260, Z. 6, Raschi zu Ges. 1, 1.)

Eine wichtigere Haggada kennt er zu Ezechiel 28.2, welchen Vers er gleich Hieronymus (Comment. zu St.) und Ephraem auf Hiram, den König von Tyrus, bezieht. Derselbe habe während der Regierungszeit 22 jüdischer Könige 440 Jahre regiert, und sich dann gegen Gott aufgelehnt, bis ihn Gottes Strafe erreichte und sein Reichthum in den Meeresgrund versank. (Hom. V. § 7 bis § 9). So lässt ihn auch der Jalkut z. St. ruhmredig von sich sprechen, dass er 21 Könige vom Hause Davids und eben so viel israelitische Könige überlebt habe.

ולא עוד אלא כמה מלכים מהו ואני קיים כ"א מלכים ממלכי בית דוד וכ"א ממלכי ישראל

Diese Haggada hatte einen polemischen Hintergrund, indem sie unter Hiram auf den übermüthigen Kaligula und andere römische Cäsaren, die sich göttlich verehren liessen, deutete, wie schon Jellinek, Beth. Hamidr. V und nach ihm Fürst in der Einleitung zu Wünsche's Gen. rab. bemerkt. Eben so benutzt Aphraates dieselbe in seiner Polemik gegen Schapur II., indem er denselben mit dem stolzen Tyrerkönig vergleicht und ihm die Demüthigung von Rom als eine Strafe Gottes vorhersagt¹⁾.

¹⁾ Diese Stelle kann zugleich als Beweis dafür dienen, dass Haggadas, die in jüngeren Midraschsammlungen vorkommen, schon in älterer Zeit allgemein verbreitet waren. Aphraates spielt hier ganz deutlich auf

In Uebereinstimmung mit seinem älteren Zeitgenossen R' Josef, deutet er das zweite Thier in der Vision Daniels auf Medien und Persien (Ab. zarah 2 b. מלכות פרס) und das vierte mit Raba רבא auf Edom, d. i. Rom. (Schebaoth 6. b. A. zarah ibid.) Hom. V. § 13. S.

Am Schlusse mögen hier noch einige Sentenzen und Redensarten des Aphraates erwähnt werden, deren jüdischer Ursprung nachweisbar ist. So stimmt z. B. sein Grundsatz in Bezug auf das Gebet fast wörtlich mit dem des R' José C. Chalaftha überein. Derselbe lautet: „Wenn du nämlich betest, so erhebe dein Herz nach oben, und deine Augen senke nach unten.“ (IV. § 7.) Ganz so Jebamoth 105. b:

המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה.

Jüdischen Ursprunges ist ferner der Spruch: „Wenn das Schwert zum Verderben den Befehl erhalten hat, dann vernichtet es Sünder und Gerechte.“ Hom. XXIII. S. Vgl. Mekhiletha und Jalkut zu Exod. XII. 22.: שאחר שניתנה רשות למשהחית להבל אינו מבהזן בין צדיק ורשע S. auch Raschi zu St.

Eine bei den Juden viel gebrauchte eulogische Formel bei Erwähnung der Verstorbenen ist „Sein Andenken sei gesegnet“ (זכרנו לברכה). S. 387. Bert. S. XIII. Anm. 2. Das Wort שכינה braucht er endlich im Sinne von Gottesheiligkeit, wie es sich im jüdischen Sprachgebrauch festgesetzt hat. Hom. S. 161, Z. 20. Ausser ihm gebraucht es nur noch Ephraem in diesem Sinne. Vgl. Geiger, Z. D. M. G., Band 21, S. 489.

die Erzählung von den ungeheuren Schätzen Hiram's, die Gott versenkte in Jalkut daselbst, an, von der sich in der älteren Haggadaliteratur keine Spur findet. Hom. V., § 9, S. 87, Z. 1. שנה' ואל' חם כמפן חסדים

Spricht auch schon die weitgreifende Uebereinstimmung der Exegese des Aphraates mit der jüdischen für den Einfluss der jüdischen Geistesbildung auf seine Denkweise, so erhält seine volle Abhängigkeit von derselben erst dadurch seine volle Bestätigung, dass er viele Anschauungen aus dem jüdischen Ideenkreise aufgenommen. Ist auch sein Verhalten gegenüber der jüdischen Eschatologie — wie in seinen Anschauungen überhaupt — sehr schwankend, indem er sich im ersten Theile seiner Homilien derselben mehr nähert, im zweiten Theile von derselben sich wieder entfernt — was wohl mit seiner neu entstandenen Abneigung gegen die Juden im Zusammenhange steht — so stimmt er doch in den wesentlichen Fragen mit den jüdischen Anschauungen vollkommen überein.

Die Grundanschauung des Aphraates basirt auf seine psychologische Ansicht von der Seele, die schon bei Georg, dem Bischof der Araber, auf Widerspruch stiess. Dieselbe ist nach ihm getheilt in „natürlichen Geist“, der zwar unsterblich, aber nach dem Tode mit dem Leibe begraben wird, wo er ohne Bewusstsein bis zur Auferstehung weilt und in „himmlischen“, den der Mensch erst beim Eintritt in die Kirche empfängt und der nach dem Tode zu seiner (himmlischen) Natur zurückkehrt. Dort verweilt er dann bis zur Auferstehung. Wenn diese naht, „dann nimmt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt ist, grösse Kraft von seiner Natur und wartet an der Thür der Gräber, die er beim Ergehen des Weckrufes öffnet, die Leiber und was in ihnen begraben ist, erweckt und mit Herrlichkeit

bekleidet ¹⁾. (Hom. VI. § 13 S. 125—126). Die jüdische Parallele hat schon Ryssel im Anschluss an seine Uebersetzung des Briefes von Georg herbeigebracht, jedoch aus einer sehr späten Quelle ²⁾. Wir haben hiefür Belege aus einer älteren Midraschsammlung. Im Jalkut Rubeni zu Deut. XIX, 8 heisst es:

שֵׁשׁ עֲרִים תְּבָרִיל לָךְ כְּשֶׁהָאָדָם נָפֶט מִן הָעוֹלָם הַנֶּפֶשׁ שׁוֹכֶנֶת בְּקִבְרָא וְהָרֹחַ בֶּן עֵדֶן שְׁלֵמָה וְהַנֶּשְׁמָה בֶּן עֵדֶן שְׁלֵמָה

„Wenn der Mensch stirbt, verweilt die נפש (irdische Seele) im Grabe, der Geist im unteren Eden und die נשמה (himmlische Seele) im oberen Eden“. „Nach der Auferstehung — sagt Aphraates weiter — werden die Himmlischen in den Himmel entrückt und der Geist, den sie angezogen, trägt sie und ererben das Reich, das ihnen — ganz wie nach den Rabbinen — von Anfang an כְּמֵדָה bereit war“. Hom. VI, § 15, S. 132 penult — 133 Z. 1. (Targum Jonathan zu Gen. II. 29 übersetzt נקדם mit קדם. Vgl. noch Pesach. 54 a. Nedarim 39.

בְּרִיאַת עוֹלָם שִׁבְעָה דְּבָרִים נִבְרָאוּ קֹדֶם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם וְכו' בֶּן עֵדֶן דְּכָתִיב וַיֵּשֶׁע . .
בֶּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם

„Sieben Dinge sind vor der Weltschöpfung geschaffen worden: Der Garten Eden, wie es heisst: Er pflanzte den Garten im Edem vom Anfang an.)

Specifisch jüdisch ist auch die Scheidung der zwei Attribute Gottes, das der Gerechtigkeit (מִדַּת הַדִּין) und das der Gnade (מִדַּת הַרַחֲמִים) ³⁾, die wir an mehreren Stellen — jedoch

¹⁾ Bei dieser Anschauung an Entlehnung aus dem persischen Ideenkreise zu denken, ist schon deshalb nicht statthaft, weil nach der persischen Anschauung die Seele nur drei Tage nahe beim Haupte verweilt, dann aber die Perser von einer Unterscheidung einer himmlischen und einer irdischen Seele, wie sie Aphraates hat, nichts wissen. Vgl. Hübschmann, die parsische Lehre vom Jenseits, Jhrb. für prot. Theologie 1879, S. 212.

²⁾ Stud. u. Krit. Jhrg. 1883. S. 333 — Abodath hakkodesch des R' Meir ben Gabbaj (1531) nach dem Midrasch Ruth haneelam. Das Citat aus dem Midrasch stimmt übrigens vollkommen mit unserer Midraschstelle überein.

³⁾ Diese zwei Eigenschaften Gottes werden am zahlreichsten im Talmud und Midrasch erwähnt. So Gen. r. zu cap. II, 1: אִם בּוֹרָא אֱלֹהִים אֶת הָעוֹלָם בְּמִדַּת הַרַחֲמִים הָיָה הָיָךְ הָעוֹלָם יִכּוֹל לַעֲמֹד אֲלֵא הָיָה אֱלֹהִים בְּמִדַּת הַדִּין הָיָה הָיָךְ הָעוֹלָם לֹא יִכּוֹל לַעֲמֹד אֲלֵא הָיָה אֱלֹהִים בְּמִדַּת הַרַחֲמִים הָיָה הָיָךְ הָעוֹלָם לֹא יִכּוֹל לַעֲמֹד אֲלֵא הָיָה אֱלֹהִים בְּמִדַּת הַדִּין וְכו' (Cap. XII, 5). Vgl. noch Sanhedrin 38 b, Chagiga 14 a.

nur in den ersten 10 Homilien — finden. (Hom. VI. § 6. S. 114 Z. 18, VII. § 12 Ende, IX. 8). Die Zeit der Gnade, meint Aphraates, erstreckt sich jedoch nur auf diese Welt, nicht auf jene, daher ist auch die Bekehrung nur auf dieser Welt möglich. Dort „ist die Gnade vergangen und die Gerechtigkeit herrscht“ (VI. § 6 S. 114 Z. 18) ¹⁾, daher kann die Gnade die sich Bekehrenden nicht mehr annehmen“ (VII, § 12 Ende).

Aehnlich lautet eine Stelle im Jalkut zu Koheleth I, 15

מענות לא יוכל לתקן לעתיד לבא מי שהוא מענות לא יוכל לתקן

„Wer gefehlt hat, kann es in der Zukunft (im Jenseits) nicht mehr gutmachen.“ Dasselbst wird auch jene Welt (Jenseits) mit dem Sabbath im Gegensatze zu dieser Welt mit dem Rüsttage verglichen. ערב שבת. Auch Aphraates ruft seinen Bundesbrüdern die Worte zu: „Der Sabbath der Ruhe ist (im Jenseits) gekommen, die Arbeit ruht, die Nacht hört auf, das Licht herrscht. ²⁾ (Hom. VI. § 6. S. 114 Z. 19—20). Diese Welt wird also von Aphraates, wie von den Rabbinen als eine Vorbereitungsstätte zur kommenden betrachtet. „Lasset uns Weggeld zurecht legen“, ruft er weiter in derselben Homilie (§ 1 S. 103 Z. 6) „in unserer Herberge ³⁾ für den Weg, der da eng ist und schmal“ und in gleicher Auffassung sein Zeitgenosse Mar Ukba נודא קלילי ואורה (Keth. 67 b) „Der Weg ist weit und die Wegzehrung gering.“ So streng aber auch der gerechte Richter im Jenseits ist, „der nicht Gnade mit Recht verbindet“, lässt er doch am Tage des Gerichtes — wie nach dem milden Hillel bei den mittelmässigen, die weder gut, noch böse sind ⁴⁾ — nach Aphraates bei den guten, die im Gerichte nicht bestehen

1) גְּמֻלָּהּ בְּיָמֵינוּ מִלֵּב שֶׁהָיָה לָנוּ בְּיָמֵינוּ. Berth verwechselt גְּמֻלָּהּ mit גְּמֻלָּהּ und übersetzt „Gnade ist nicht an diesem Orte“ statt „Bekehrung ist nicht an diesem Orte“.

2) Der Morgen als Bild der Auferstehung wird auch gebraucht. Gen. r

3) Dieser Auffassung begegnen wir schon in der Mischna Aboth 4. 21. Vgl. noch Moed. K. 9-b נִדְחָה עֲלֵמָא אִשְׁפִּיק נִדְחָה עֲלֵמָא בֵּיתָא „Diese Welt ist deine Herberge, jene Welt dein Haus“.

4) Rosch hasch. 17a בֵּית הַלֵּל אֹמְרִים וְרַב חֲסִד מִטָּה בְּלִפְי חֲסִד „Beth Hillel sagen: Und der gross in der Gnade ist, neigt (bei denen, welche weder gut noch böse sind) zur Gnade hin. Vgl. Raschi z. St.

können, Gnade für Recht ergehen. Dies bewerkstelligt er, wie Aphraates sagt, indem er seine Natur **עצמו** der Gnade (die er den Lebenden gegenüber übt) bei den Guten im Jenseits nicht verwandelt ¹⁾ Hom. IIX, § 8, S. 171, Z. 1.) Diese Vergeltung erfolgt aber erst am Ende aller Zeiten, nach dem Tode aller Lebewesen. „Die ersten, meint er, welche sich im Glauben abmühen, werden nicht fertig (erwachen nicht zum neuen Leben), bis die letzten (Lebewesen) gekommen sind.“ (Hom. IX, § 8, S. 172, Z. 16–18). Der Talmud spricht dies in dem Satze aus: **אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבנות** (Abod. sar. 5 a). Bis dahin giebt es weder Lohn noch Strafe. Die Verstorbenen schlafen inzwischen; die Frommen süß, die Sünder unruhig und geängstigt. Die natürliche Seele, die im Grabe bei dem Körper verweilt, giebt denselben kein Bewusstsein, „denn wenn die Menschen sterben, wird der natürliche Geist mit dem Leibe begraben und das Bewusstsein wird von ihm genommen.“ (Hom. VI, § 13, S. 125, Z. 14–15.)

Von einer zweifachen Vergeltung, vor und nach der Auferstehung, wie sie die jüdische Eschatologie kennt, ist erst in der XXII. Hom. die Rede. Nach dieser schlafen die Reichen, die sich's im Leben wohl sein liessen, nicht, sie sitzen vielmehr „im Trauer und Todesschatten und gedenken dieser Welt nicht. (S. 423, Z. 15–16). „Die Frommen hingegen wohnen im Lichte, in den Wohnungen der Heiligen, umkleidet mit dem ewigen Lichte. Die Luft ist dort lieblich und angenehm, das Licht strahlend, hell und schön. Es sind dort herrliche Bäume gepflanzt, deren Früchte niemals fehlen, deren Blätter nicht

1) Eine ähnliche Vorstellung in Pesiktha Schuba 162 a, bei Levy Wörterbuch v. **מדה**. Gott geht aus seinem Orte (Jes. 26. 21). Das bedeutet **יוצא ממדה למדה** **מדת הרין למדת רחמים על ישראל** „Er geht von einer Eigenschaft zur andern über, von der Eigenschaft der Gerechtigkeit zu der der Barmherzigkeit bei Israel.“ Vgl. noch Gen. r. cap. 73, 1 **אר"ש בן נחמן א"י להם לרשעים שהם מהפכין מדת רחמים למדת הרין בכל מקום שנאמר** „**מדת רחמים**“, R' Simon, der Sohn Nachmans, sagt: Wehe den Frevlern, die da verwandeln die Eigenschaft der Barmherzigkeit zur Eigenschaft der Gerechtigkeit, denn überall, wo der Gottesname **יהוה** steht, ist die Eigenschaft der Barmherzigkeit gemeint.“

abfallen, deren Laub herrlich ist, deren Geruch lieblich ist, und deren Geschmack man ewiglich nicht überdrüssig wird. (S. 428, Z. 10—17). Jener Ort ist voll Licht und Leben, Gnade und Sättigung . . . und aller seligen Verheissungen, die geschrieben sind und die auch nicht aufgezeichnet sind, denn dort gibt es Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen sind.“ (S. 430, Z. 2—6). Eine ähnliche Schilderung über das Eden gibt der Jalkut zu Gen. § 20, von der wir nur die wichtigeren Stellen hervorheben:

וַיֵּשׁ בֶּן עֶדֶן פ' רִיבּוּא מִיָּנִי אֵילָנוֹת כָּל זֵיתָיו-הַקָּטָן שְׁבָהֶם מְשׁוּבָה מִכָּל עֵץ בְּשָׂמִים . . . וְרִיחוֹ הוֹלֵךְ מִכּוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ . . . וְלֹא פָרַשׁ הַקִּבְיָה כְּבוֹד הַמְתוֹקֵן לָהֶם יֵתֵר וְיֵתֵר שְׁנֵאֵמֵר עֵין לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים וּלְתֵךְ יַעֲשֶׂה לְמַחֲכָה לִי ¹⁾

Das Eden, das er eben mit solchen Farben gezeichnet, ist grösser als die ganze Erde, und am Ende finden alle Gerechten in ihm Ruhe (Hom. XIV § 14, S. 265 ultima — 266, Z. 2). Zur Aufnahme der Frevler gehört das Gehinnom. Zu diesem führt ein Weg in der Wüste (Num. XVI. 33) nach Aphraates sowohl (Hom. XXII. S. 457, Z. 6—10) als nach den Rabbinen (Erubin 19 a.) Zur Zeit der Auferstehung, wenn das (zweite) Gottesgericht erfolgt, kommen aber die vollkommenen Gerechten und die Gottlosen deren Schuldenmass über voll ist, nicht ins Gericht; jene erhalten ihren Lohn, diese kehren in das Todtenreich ohne jeden Urtheilsspruch wieder zurück. Von den übrigen Sündern, die alle zu Gericht kommen, werden diejenigen, welche weniger Mängel haben, vom Richter getadelt, und, nachdem er sie zur Erkenntniss ihrer Sünde

¹⁾ Vieles von dieser Schilderung mag Aphraates, der geborene Perser den persischen Lehren entnommen haben, die ja in Bezug auf die Eschatologie mit der jüdischen sehr verwandt waren. Vgl. Kohut. „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus entnommen?“ Z. D. M. G. Band 21, S. 552 ff. Dass er aber die jüdischen Quellen benutzt, zeigt sein Schlusssatz „denn dort giebt es Dinge, die kein Auge gesehen“ . . ., der mit dem des Midrasch „kein Auge hat gesehen“ . . . (עֵין לֹא רָאָתָה) ausser dir o Gott! was er denen bereitet, die auf ihn hoffen“ vollkommen übereinstimmt, und den Kohut S. 567 das, mit Recht als die spezifisch jüdische Anschauung des Midrasch bezeichnet.

gebracht, wird ihnen das Leben zum Erbe gegeben (S. 433, Z. 9—15), während diejenigen Sünder, deren Sünden zahlreich sind, im Gerichte verurtheilt werden (434, Z. 6—7).

Aehnlich denkt auch der Talmud (Rosch. hasch. 16 b).

ג' נתת הן ליום הדין אחת של צדיקים ואחת של רשעים גמורין ואחת של בנינים.
צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלהי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין
לאלהי לניהם שנאמר . . .

Um die guten und schlechten Handlungen der Gerichteten auszugleichen, bestraft Gott nach Aphraates wie nach den Rabbinen die Frommen bereits hier auf dieser Welt. „O wunderbare Geheimnisse, ruft Aphraates, dass die Gerechten nicht erhört werden, damit sie dadurch, dass sie nicht erhört werden, gezüchtigt werden vor dem Gericht (ehe es kommt), damit sie am Tage der Vergeltung nicht verklagt werden.“ (XXIII S. 455, Z. 7—8.) Ebenso denkt R' Akiba:

ר"ע אומר וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה
ליתן להם שכר טוב לעולם הבא.

„R' Akiba sagt: . . . Und er nimmt von ihnen gezahlt für die wenigen schlechten Thaten in dieser Welt, um ihnen in jener den vollen Lohn zu geben.“

Wie wir bisher gesehen, haben sich seine Anschauungen im Laufe der Zeit vielfach geändert. Während er im ersten Theile seiner Homilien ausdrücklich sagt, unser Glaube lehrt uns, dass bis zur Auferstehung weder Lohn noch Strafe stattfindet, lässt er im zweiten Theile den Frommen im Eden vor der Auferstehung einen weit herrlicheren Lohn zu Theil werden, als nach derselben. Indem er sich mit dieser Anschauung enger an die jüdische anschliesst, entfernt er sich von derselben in der Darstellung, welche er in dem zweiten Theile seiner Homilien gibt. Er spricht hier nicht mehr von einer Zweitheilung, auch nicht von zwei göttlichen Attributen, von dem strengen Richter, der nicht die Gnade mit dem Recht verbindet, und lässt vielmehr leichte Sünder mit dem blossen Tadel davonkommen. Am eifrigsten ist er aber bemüht, seinen unerschütterlichen Glauben an die Auferstehung durch Beweise aus Bibel¹⁾ und der Natur zu beweisen, denn er meint: „Wenn

1) Vgl. oben S. 43—44 zu Deut. XXXII. 39, XXXIII. 6.

Gott den Adam, der noch nicht war, aus Nichts schuf, wie viel mehr ist es jetzt ein Leichtes für ihn, ihn aufzuwecken, da er in die Erde gesäet ist.“ (Hom. IIX, § 2, S. 158, Z. 11.) Denselben Beweis führt sein Zeitgenosse R' Ami gegen einen Epikuräer an (Sanh. 91). Dieses und noch manches von dem oberen könnte er aus dem Persischen entlehnt haben ¹⁾, deren Anschauung zu jener Zeit der jüdischen sehr nahe kam. Die Leiden lenkten stets den Blick aller Menschen auf das Jenseits, Schrift und Natur verhiessen ihnen zu allen Zeiten ein neues und schöneres Leben, welche Verheissung so herrlich in dem schönen Dichterworte ausklingt:

Dem dunklen Schooss der heil'gen Erde
Vertrauen wir der Hände That,
Vertraut der Sämann seine Saat
Und hofft, dass sie entkeimen werde
Zum Segen, nach des Himmels Rath.
Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schoos
Und hoffen, dass er aus den Särgen
Erbühen soll zu schönem Loos.

¹⁾ Vgl. oben S. 57 Anm. 1.

Note A.

Die Judenfreundlichkeit des Königs Schapur wurde von Grätz in seiner Geschichte der Juden, IV. S. 363 bestritten, jedoch ohne triftigen Grund. Von Bedrückungen, die Schapur über die Juden verhängt hätte, ist im Talmud nirgends die Rede. Aus Chagiga 5. b, welche Stelle Grätz als Beleg dafür anführt, geht nur hervor, dass Raba Schapur heimlich mit Geld unterstützte, dies thaten aber die Juden auch unter Schapur I, dessen Judenfreundlichkeit keinem Zweifel unterliegt (Vgl. Hoffmann, Mar Samuel, Lpz. 1873, S. 46). Ebenso wenig beweist die Thatsache, dass er die Juden aus den von ihm eroberten Provinzen in sein Stammland versetzte¹⁾, eine besondere Feindschaft gegen dieselben, wie Grätz (ibid.) annimmt, denn er that dies, wie schon Nöldeke (Tabari, Geschichte der Perser S. 59 Anm. 1) bemerkt, um die Cultur in seinem Lande zu verbreiten, und verfuhr in gleicher Weise aus diesem Grunde auch mit anderen Völkerschaften. Ueberhaupt waren alle seine Massregeln, die Christenverfolgung nicht ausgenommen²⁾, aus politischen Gründen hervorgegangen. Dasselbe gilt auch von der Frage, die der König an R' Chama richtet (Sanhedr. 46. b), ob die Beerdigung der Todten vom Gesetz geboten, oder nur ein angenommener Brauch bei den Juden sei, woraus Grätz schliesst, dass der König selbst an der Beerdigung Anstoss genommen

¹⁾ Ritter, Erdkunde X. S. 588. Bei Grätz 363.

²⁾ Vgl. oben Einleitung S. 12, Anm. 1 und 2.

habe (Grätz, Gesch. IV. S. 366), während dies doch gerade als ein Bestreben des Königs, die schroffen Gegensätze der jüdischen und persischen Staatsreligion, die bekanntlich die Beerdigung verbietet, so viel als möglich auszugleichen, aufgefasst werden kann. Wahrlich, hätte der König selbst Anstoss daran genommen, er hätte, nachdem er es gewagt, den Kampf mit dem gewaltigen christlichen Römerreich aufzunehmen, sich nicht gescheut, gegen die Juden einzuschreiten, ohne erst nach Gesetz oder Sitte zu fragen. Nichts beweist auch der Umstand, dass Raba wegen der Ausübung der peinlichen Gerichtsbarkeit an einem Juden bei seinem Gönner, dem Könige in Ungunst fiel¹⁾. (Vgl. Nöld. Tabari S. 68.)

Zu einer wirklichen Judenverfolgung kam es unter den Königen vor Schapur und in dessen ersten Regierungsjahren durch die Magier. (Vgl. Jebamoth 63 b, Nöldeke, Tabari 68). In diese Zeit fallen auch die scharfen Worte des R' Josef gegen die Perser **הפרסים המקורשין ומומנן לניהנם** „die Perser, die für das **ניהנם** bestimmt sind.“ (Berachoth 8 a.) Mit der Reife des jungen Königs hörten aber die Verfolgungen auf und derselbe R' Josef erklärte nun im Gegensatze zu seinem eben citirten perserfeindlichen Ausspruche.

(Sotah. 49 b.) **כנבל לשון ארמי למה או לשון קודש או לשון פרי**

„In Babylonien wozu aramäisch sprechen (wörtlich die aram. Sprache)? Man spreche entweder die heilige (hebräische) Sprache oder die persische.

¹⁾ Berachoth 56 a, Grätz ib.

Note B.

Be Abidan.

Ueber Be Abidan handelt ausführlich Delitzsch in dem Aufsätze „Ebioniten und Nazaräer im Talmud“ in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie Jhrg. 1856, Heft 1, wo er die verschiedenen Erklärungen zusammenstellt. Aus dem Zusammenhang der Stelle, wie aus den Erklärungen der älteren Commentatoren (Sabbath 116 a) geht hervor, dass **בֵּי אַבִּידָן** ein Ort ist, wo Religionsdisputationen gepflegt worden sind. Die Annahme Joels (Blicke in die Religionsgeschichte II. S. 91 u. Anm. das.), **בֵּי אַבִּידָן** sei eine Entstellung von **בֵּי אֲבִינִי**, liegt daher sehr nahe; dagegen spricht aber der Umstand, dass in Nehardäa, wie in Pesach. 56 a bezeugt wird (Siehe S. 11, Anm. 1) noch zur Zeit Abahu's (280—320) keine Minäer sich aufhielten, zu welchen aber Ebioniten, wenn es solche gegeben hätte, entschieden gezählt worden wären. Ein **בֵּי אַבִּידָן** muss es aber in Nehardäa gegeben haben, da von Samuel, der bekanntlich in Nehardäa wohnte, bezeugt wird (Sabbath das.), dass er ein solches besuchte¹⁾. Ueber die Betheiligung der Juden an diesen Disputationen ist nichts Näheres bekannt.

1) Eher könnte man vermuthen, dass **בֵּי אַבִּידָן** eine spöttische Bezeichnung für **בֵּי עֲבָדָן** (Haus der Gottésknechte) ist, wie sich die christlichen Einsiedler nannten. Vgl. Tur-abdin „Gebirg der Mönche“.

Note C.

Von besonderer Wichtigkeit für die Feststellung des Peschitthotextes sind seine Schriftcitrate dadurch, dass sie uns einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der syrischen Bibelübersetzung gewähren. Verlieren sie auch an textkritischen Werth durch den Umstand, dass er frei aus dem Gedächtnisse und daher ein und dieselbe Stelle manchmal in verschiedener Gestalt anführt¹⁾, so können wir doch Abweichungen, die von anderer Seite gestützt werden, für die ursprüngliche Leseart halten. (Vergl. Nöldeke, Literarisches Centralblatt, 1876. S. 1290—91). Als solche kommen in erster Reihe diejenigen Varianten in Betracht, die den hebräischen Urtext treuer als die Peschittho wiedergeben, z. B. Gen. XV. 6 צדקה. Aphraates hat חסד S. 27. Z. 5 statt חסד der Pesch., Deut. VI. 5 חסד S. 30 Z. 9 statt חסד der Pesch., Deut. XXXII. 21 בלא עם Aphr. חסד S. 32. Z. 21 statt חסד der Pesch., dann aber solche, die durch die Targumim gestützt werden, so Gen. XLIX, 10 שילה, Onkelos דלילה היא וימחם סב Pesch. וימחם סב, Aphr. וימחם סב, מלכותא, Aphr. וימחם סב, Onk. תועבת מצרים Exod. IIX. 22 בעיזא

¹⁾ Als Beleg gelte folgendes Beispiel: Gen. VII. 5 צריך לפני ברור הזה... giebt die Peschittho wortgetreu mit וימחם סב wieder Aphraates citirt nun diese Stelle S. 234 Z. 13 in der von der Peschittho abweichenden Fassung וימחם סב; auf derselben Seite Z. 18 וימחם סב und endlich S. 235 Z. 6 וימחם סב

16. *דמצור דחלץ ליה*, Aphr. *שִׁמְעוּ אֶת הַקּוֹל* S. 311, Z. 12, Pesch. *שמעו*
אֶת הַקּוֹל, ebenso Vulgata „ea quae colunt Aegypti“, Exod. XXIII, II.
 17. *היית ברא*, Aphr. *הָיָה בְּרֵאשִׁית* S. 328, Z. 19. Pesch.
הָיָה בְּרֵאשִׁית und endlich solche, die mit der traditionellen Er-
 klärung der Midraschim übereinstimmen, z. B. zu Num. XI. 5
את הדגה אשר נאכל . . . את הקשאים ואת האנפתים. Nach der tradi-
 tionellen Erklärung hatte das Manna den Geschmack aller
 Speisen, also auch den von Fischen, nur den von Gurken und
 der dort aufgezählten Speisen nicht. (Vgl. Sifre und Raschi z. St.)
 Es ist daher zu übersetzen: Die Fische, die wir (in Aegypten)
 assen mit Gurken und Knoblauch. . .“ Dieser Uebersetzung
 scheint nun die Version des Aphraates zu folgen, indem sie
 nach *אֶת הַקּוֹל* die Worte *אֶת הַקּוֹל* einschiebt. Die Stelle lautet:
אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל. Unser
 Peschitthotext hingegen hat *אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל אֶת הַקּוֹל*.
 Wir sehen also aus diesen wenigen Beispielen, die nur aus
 dem Pentateuch genommen sind und sich noch bedeutend ver-
 mehren liessen, dass der Bibeltext des Aphraates theils den
 hebräischen Text treuer wiedergab, theils mit paraphrastischen
 Midrascherklärungen durchsetzt war, die in gekürzter Form auf
 uns gekommen sind.

[illegible]

Demco 293-5

BX179

A6 F9

3 9000 005 653 329